

# UNIVERSIDAD PERUANA UNIÓN

## ESCUELA DE POSGRADO

Unidad de Posgrado de Teología



*Una Institución Adventista*

### **El misterio de *nišdaq* en Daniel 8:14, solución y significado teológico**

Por:

David Jack Brañez Cajahuaringa

Asesor:

Dr. Edgard Adolfo Horna Santillan

Lima, mayo de 2020

DECLARACIÓN JURADA  
DE AUTORÍA DEL INFORME DEL  
TRABAJO DE INVESTIGACIÓN

Yo, Edgard Adolfo Horna Santillan, profesor de la Facultad de Teología,  
Escuela Profesional de Teología, de la Universidad Peruana Unión

DECLARO:

Que el presente trabajo de investigación titulado: “El misterio de *nişdaq* en Daniel 8:14, solución y significado teológico, el cual ha sido realizado en la Universidad Peruana Unión bajo mi dirección, y que constituye la memoria que presenta el bachiller David Jack Brañez Cajahuaringa para aspirar al grado de maestro en Teología.

Las opiniones y declaraciones en este trabajo de investigación son de entera responsabilidad del autor, sin comprometer a la institución.

Y estando de acuerdo, firmo la presente declaración en Lima a los 3 días de agosto de 2020.

***Edgard Horna Santillan***

Edgard Horna Santillan (Aug 3, 2020 10:40 CDT)

Dr. Edgard Adolfo Horna Santillan

## ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE MAESTRO(A)

En Lima, Ñaña, Villa Unión, a 14 días del mes de Mayo del año 2020, siendo las 4 p.m., se reunieron en el Salón de Grados y Títulos de la Universidad Peruana Unión, bajo la dirección del Señor Presidente del Jurado: Dr. Daniel William Richard Perez, el secretario: Mg. Michael Christian Orellana Mendez y los demás miembros: Dr. Segundo Teodomiro Azo Salazar, Mg. Alvaro Fernando Rodriguez Luque y el asesor: Dr. Edgard Adolfo Horna Santillan, con el propósito de administrar el acto académico de sustentación de Tesis de Maestro(a) titulada:

El misterio de nisdag en Daniel 8:14, solución y significado Teológico

David Jack Brañez Cajahuaringa

Conducente a la obtención del Grado Académico de Maestro(a) en:

Teología

(Nomenclatura del Grado Académico)

con Mención en

El Presidente inició el acto académico de sustentación invitando al candidato hacer uso del tiempo determinado para su exposición. Concluida la exposición, el Presidente invitó a los demás miembros del Jurado a efectuar las preguntas, cuestionamientos y aclaraciones pertinentes, los cuales fueron absueltos por el candidato. Luego se produjo un receso para las deliberaciones y la emisión del dictamen del Jurado.

Posteriormente, el Jurado procedió a dejar constancia escrita sobre la evaluación en la presente acta, con el dictamen siguiente:

Bachiller/Licenciado(a): David Jack Brañez Cajahuaringa

| CALIFICACIÓN    | ESCALAS   |           |                  | Mérito               |
|-----------------|-----------|-----------|------------------|----------------------|
|                 | Vigesimal | Literal   | Cualitativa      |                      |
| <u>Aprobado</u> | <u>18</u> | <u>A-</u> | <u>Muy bueno</u> | <u>Sobresaliente</u> |

(\*) Ver parte posterior

Finalmente, el Presidente del Jurado invitó al candidato a ponerse de pie, para recibir la evaluación final. Además, el Presidente del Jurado concluyó el acto académico de sustentación, procediéndose a registrar las firmas respectivas.

Presidente

Asesor

Miembro

Miembro

Bachiller/Licenciado(a)

Secretario

"Esta sustentación fue realizada de manera virtual u online sincrónica conforme al reglamento General de Grados y Títulos"

## RESUMEN DE TESIS

Universidad Peruana Unión

Unidad de Posgrado de Teología

Maestría en Teología

Título: EL MISTERIO DE *NIŠ DAQ* EN DANIEL 8:14, SOLUCIÓN Y SIGNIFICADO TEOLÓGICO

Nombre del investigador: David Jack Brañez Cajahuaringa

Grado y nombre del consejero: Dr. Edgard Adolfo Horna Santillan

Fecha de terminación: febrero de 2020

### Problema

Considerando el marco problemático y la relevancia del tema se plantea la siguiente pregunta: ¿Qué quiso decirse teológicamente con *𐤒𐤕𐤕* en Daniel 8:14 considerando el contexto?

### Propósito

La presente investigación tiene como propósito analizar el significado teológico con el uso de *𐤒𐤕𐤕* en Daniel 8:14, considerando el contexto del libro y el contexto mayor de todo el Antiguo Testamento, sugiriéndose una apropiada traducción inclusiva que emerja del mismo contexto.

### Metodología

Para analizar el significado teológico con el uso de קִדָּשׁ, se necesita ubicar el trasfondo histórico apropiado del libro. Una mala ubicación contextual puede alterar parcial o totalmente el significado teológico original. Con esta consideración el primer capítulo abarca la problemática histórica del libro de Daniel, analizando los postulados de la erudición y evaluando críticamente los argumentos que esgrimen, proponiendo de acuerdo a las evidencias encontradas un trasfondo apropiado para el libro de Daniel. En el segundo capítulo, se indaga sobre el trasfondo bíblico para el libro Daniel y de manera particular de קִדָּשׁ. Para ello se desarrolla temas como el género apocalíptico, el significado de las bestias en Daniel 8, y la terminología ritual, comparando cada tema con el resto del Antiguo Testamento. Estos aspectos arrojan mucha luz para entender consistentemente el trasfondo bíblico y el uso de קִדָּשׁ en Daniel. Finalmente, considerando los estudios previos en los dos primeros capítulos, el tercero abarca sobre el significado teológico קִדָּשׁ. Para ello se ha analizado aspectos estructurales y paralelismos proféticos del libro. Luego aspectos más específicos como la estructura del capítulo 8, una revisión crítica textual de קִדָּשׁ y un análisis exegético teológico del capítulo 8. En relación al último se han hecho comparaciones con Levítico 16 y otras porciones bíblicas que ayudan sobre el significado teológico de קִדָּשׁ. Toda esta metodología llevará a entender contextualmente el significado teológico de קִדָּשׁ, y, en consecuencia, entender qué se pretendió decir con su uso en Daniel 8:14.

## Conclusión

La conclusión a la cual se ha llegado es que el término קִדָּשׁ debe ser entendido como “purificado”. En el análisis del primer capítulo, el libro de Daniel debe ser ubicado en el siglo VI a.C. lo cual descarta que קִדָּשׁ sea relacionado con alguna ceremonia de

rededicación del templo en tiempos de Antíoco IV Epífanes. En nuestro análisis del segundo capítulo se hallaron fuertes vínculos con el Pentateuco, tanto del género apocalíptico, el uso de las bestias en Daniel 8 y el uso de la terminología ritual. Esto permite concluir que  $\text{קִדְּשׁ}$  debe ser entendido en ese mismo contexto amplio del Pentateuco; este aspecto refuerza que  $\text{קִדְּשׁ}$  debe ser visto ritualmente como purificado. En el tercer capítulo, en el análisis teológico de  $\text{קִדְּשׁ}$ , la crítica textual permite entender  $\text{קִדְּשׁ}$  como purificado, tal como lo entendieron las versiones griegas antiguas y descartar la idea de alguna influencia foránea macabea. Por otro lado, en el análisis del capítulo 8, la interpretación histórica de la profecía permite que teológicamente  $\text{קִדְּשׁ}$  sea entendido como purificado en comparación con otras propuestas de traducción. Es más, en el análisis de las distintas ceremonias del santuario, sean estas de rededicación o restauración, inauguración y purificación, contextualmente Levítico 16 como ceremonia de purificación, es apropiada para el contexto histórico profético de Daniel 8. Finalmente, el análisis interno de las expresiones o términos usados en Daniel 8 permite que  $\text{קִדְּשׁ}$  sea entendido mejor como purificado.

## THESIS ABSTRACT

Union Peruvian University

Graduate School of Theology

Maester of Theology

Title: THE MYSTERY OF מְשֵׁנָה IN DANIEL 8:14 AND ITS SOLUTION

Name of the researcher: Jack Brañez

Degree and name of the counselor: Th.D. Edgard Horna Santillan

Completion date: February 2020

### Problem

Considering the problematic framework and relevance of the subject, the following question arises: What did you want to highlight when used מְשֵׁנָה in Daniel 8:14?

### Purpose

The purpose of this research is to analyze the theological meaning with the use of מְשֵׁנָה in Daniel 8:14, considering the context of the book and the greater context of the entire Old Testament, suggesting an appropriate inclusive translation that emerges from the same context.

### Methodology

To analyze the theological meaning with the use of מְשֵׁנָה, it is necessary to locate the appropriate historical background of the book. A bad contextual location may

partially or totally alter the original theological meaning. With this consideration, the first chapter covers the historical problem of the book of Daniel, analyzing the postulates of scholarship and critically evaluating the arguments they use, proposing according to the evidence found an appropriate background for the book of Daniel. In the second chapter, the biblical background is investigated for the book Daniel and in a particular way of קִדְּשָׁן. For this, topics such as the apocalyptic genre, the meaning of beasts in Daniel 8, and ritual terminology are developed, comparing each theme with the rest of the Old Testament. These aspects shed much light to consistently understand the biblical background and the use of קִדְּשָׁן in Daniel. Finally, considering the previous studies in the first two chapters, the third one covers the theological significance קִדְּשָׁן. For this, it has been analyzed, prophetic structural aspects and parallelism of the book. Then more specific aspects such as the structure of chapter 8, a critical textual review of קִדְּשָׁן and an exegetical theological analysis of chapter 8. In relation to the latter, comparisons have been made with Leviticus 16 and other biblical portions that help with the theological meaning of קִדְּשָׁן. All this methodology will lead to a contextual understanding of the theological meaning of קִדְּשָׁן, and consequently to understand what was meant by its use, in Daniel 8:14.

## Conclusion

The conclusion that has been reached is that the term קִדְּשָׁן must be understood as “purified”. In the analysis of the first chapter, the book of Daniel must be located in the sixth century B.C. what to do to rule out that קִדְּשָׁן is related to some temple rededication ceremony in the time of Antiochus IV Epiphanes. In our analysis of the second chapter, strong links were found with the Pentateuch, both of the apocalyptic genus, the use of



beasts in Daniel 8 and the use of ritual terminology. What makes us conclude that  $\text{קִדְּשׁ}$  must be understood in that same broad context of the Pentateuch, this aspect reinforces that  $\text{קִדְּשׁ}$  must be viewed ritually as purified. In the third chapter, in the theological analysis of  $\text{קִדְּשׁ}$ , textual criticism makes it possible to understand  $\text{קִדְּשׁ}$  as purified, as the ancient Greek versions understood it, and discard the idea of some Macabean foreign influence. On the other hand, in the analysis of chapter 8, the historical interpretation of the prophecy allows theologically  $\text{קִדְּשׁ}$  to be understood as purified compared to other translation proposals. Moreover, in the analysis of the different ceremonies of the sanctuary, whether they are rededication or restoration, inauguration and purification, contextually Leviticus 16 as a purification ceremony, it is appropriate for the prophetic historical context of Daniel 8. Finally, the internal analysis of the expressions or terms used in Daniel 8 allows  $\text{קִדְּשׁ}$  to be better understood as purified.

## TABLA DE CONTENIDO

|  |     |
|--|-----|
| LISTA DE TABLAS .....  | ix  |
| LISTA DE FIGURAS.....  | x   |
| LISTA DE ABREVIATURAS .....  | x   |
| 1. INTRODUCCIÓN .....  | 1   |
| Trasfondo del problema.....  | 1   |
| Enunciado del problema .....   | 11  |
| Propósito de la investigación .....  | 12  |
| Justificación del estudio.....   | 12  |
| Delimitación de la investigación.....  | 13  |
| Metodología .....  | 13  |
| Presuposiciones .....  | 14  |
| 2. EVALUACIÓN DE LOS POSTULADO CRÍTICOS PARA UN CORRECTO<br>TRASFONDO DE דָּנִיֵּאל..... | 16  |
| Desacreditación histórica del libro de Daniel .....                                      | 18  |
| Daniel 1:1 y la llegada de Nabucodonosor a Jerusalén .....                               | 19  |
| Belsasar, “rey de Babilonia” e “Hijo de Nabucodonosor” .....                             | 22  |
| Darío el Medo, un problema pendiente .....   | 38  |
| Sucesión de imperios en Daniel .....   | 51  |
| Disección literaria del libro de Daniel.....   | 60  |
| Posturas críticas de la composición del libro de Daniel .....                            | 60  |
| La unidad del libro de Daniel.....   | 66  |
| Los idiomas hebreo y arameo de Daniel.....   | 78  |
| Desnaturalización del libro de Daniel .....  | 88  |
| Los libros de los Macabeos .....   | 89  |
| Porfirio, un pagano anticristiano .....  | 90  |
| Josefo y Jerónimo .....  | 92  |
| Problemas de objetividad histórica sobre Antíoco IV Epífanés.....                        | 94  |
| Conclusiones .....   | 98  |
| 3. ESTABLECIMIENTO DEL CONTEXTO BÍBLICO DE דָּנִיֵּאל.....                               | 101 |
| El género apocalíptico en Daniel .....   | 101 |

|  |     |
|--|-----|
| El género apocalíptico de Daniel según los críticos.....                         | 102 |
| El género apocalíptico de Daniel según el AT.....                                | 109 |
| Las bestias de Daniel 8 según los críticos.....                                  | 117 |
| Las bestias de Daniel 8 en su contexto bíblico .....                             | 122 |
| Lenguaje o terminología ritual en Daniel 8 .....                                 | 144 |
| Terminología ritual que vincula directamente Daniel 8 y Levítico 16..            | 147 |
| Terminología ritual complementaria en Daniel 8 .....                             | 157 |
| Conclusiones previas .....   | 174 |
| <br>4. ESTUDIO EXEGÉTICO Y TEOLÓGICO DE קִדְּצָן.....                            | 177 |
| Contexto estructural de קִדְּצָן en Daniel.....                                  | 177 |
| Estructura del libro .....   | 178 |
| El paralelismo complementario en las visiones de Daniel .....                    | 183 |
| Forma y estructura del capítulo 8.....   | 213 |
| Unidad e integridad de Daniel 8.....   | 213 |
| Estructura del capítulo 8 .....  | 221 |
| Análisis de crítica textual de קִדְּצָן en Daniel 8:14 .....                     | 234 |
| Cumplimiento histórico del contexto de קִדְּצָן en Daniel 8.....                 | 248 |
| Contexto intertextual para קִדְּצָן en el Día de expiación y otras ceremonias .. | 258 |
| Contexto de contaminación y purificación en Levítico 16 .....                    | 259 |
| Otras ceremonias: Inauguración, reconsagración o reinauguración .....            | 311 |
| Explicación contextual de la naturaleza del ataque del cuerno pequeño.....       | 321 |
| El קִדְּצָן como respuesta escatológica de alcance cósmico .....                 | 344 |
| Evaluación final del significado de קִדְּצָן en su correcto contexto .....       | 352 |
| <br>5. CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES .....                                      | 359 |
| <br>BIBLIOGRAFÍA.....  | 364 |
| <br>Apéndices.....   | 387 |
| A. Marco simbólico de las bestias en Daniel .....                                | 387 |
| B. Establecimiento del texto de Daniel 8:9-14.....                               | 400 |

## LISTA DE TABLAS

|   |     |
|---|-----|
| 1. Cuadro comparativo de Ugbaru y Gubaru .....                            | 43  |
| 2. Secuencia numérica .....   | 71  |
| 3. Secuencia lingüística y temática.....                                  | 71  |
| 4. Secuencia entre la historia y la escatológica .....                    | 77  |
| 5. Paralelismos de Daniel.....  | 206 |
| 6. Interpretaciones de Daniel .....                                       | 207 |
| 7. Roma, sacrificio expiatorio de Cristo .....                            | 212 |
| 8. Purificación del santuario.....  | 213 |
| 9. Verbos en Daniel 8 .....   | 217 |
| 10. Relación del carnero, macho cabrío y el cuerno pequeño.....           | 226 |
| 11. Dinámica ritual entre un israelita, sacerdote, comunidad y jefe ..... | 307 |
| 12. Engrandecimiento del cuerno.....                                      | 326 |

## LISTA DE FIGURAS

|  |     |
|--|-----|
| 1. Frecuencia del término אֵיל .....                         | 123 |
| 2. Campo semántico del término אֵיל .....                    | 124 |
| 3. Frecuencia de la raíz שָׁעַר .....                        | 133 |
| 4. El uso de שָׁעַר en sus diferentes campos semánticos..... | 134 |

## LISTA DE ABREVIATURAS

|             |  |
|-------------|--|
| a.C.        | antes de Cristo  |
| ABD         | Anchor Bible Dictionary  |
| ANET        | Ancient Near East Texts  |
| AUSS        | <i>Andrews University Seminary Studies</i>                     |
| BRI         | Biblical Research Institute                                    |
| CBA         | Comentario bíblico adventista                                  |
| cf.         | Comparese  |
| d.C.        | después de Cristo  |
| <i>EQ</i>   | <i>Evangelical Quarterly</i>                                   |
| ICC         | International Critical Commentary                              |
| <i>JAAS</i> | <i>Journal of Assyrian Academic Studies</i>                    |
| <i>JATS</i> | <i>Journal of the Adventist Society</i>                        |
| <i>JBL</i>  | <i>Journal of Biblical Literature</i>                          |
| <i>JETS</i> | <i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>          |
| <i>JSOT</i> | <i>Journal Study Old Testament</i>                             |
| <i>JSS</i>  | <i>Journal of Semitic Studies</i>                              |
| LXX         | Septuginta   |
| NIDOTTE     | New International Dictionary Old Testament Theology & Exegesis |
| Q           | Qumran   |
| <b>TWOT</b> |  |
| WBC         | Word Biblical Commentary                                       |

## CAPÍTULO 1

### INTRODUCCIÓN

#### Trasfondo del problema

El *hapaxlegomenon* נִסְדָּאָה “*nisddaq*” ha sido motivo de estudio y discusión.<sup>1</sup> Los críticos normalmente lo relacionan con la “restauración” del santuario después de los hechos perpetrados por Antíoco IV Epífanes.<sup>2</sup> Por otro lado, el “pensamiento evangélico”

---

<sup>1</sup>Esto se vio de manera particular en el círculo adventista desde 1980 en las reuniones en Glacier View donde Desmond Ford, dentro de sus tantas reacciones sobre el santuario, argumentó en contra de la traducción tradicional de נִסְדָּאָה, véase Desmond Ford, *Daniel 8:14 The Day of Atonement and the Investigative Judgment* (Casselberry, FL: Euangelion Press, 1980), 216. Véase también la edición especial que salió en la revista *Ministry* sobre la reunión en Glacier View y artículos relacionados al santuario en “Christ and his High Priestly ministry”, *Ministry*, octubre 1980, 1-64; para la edición en español véase, “Cristo y su ministerio en el santuario celestial”, *El Ministerio* 29 no. 170 (1981): 1-55. A partir de ese año y con mayor énfasis la Iglesia Adventista tomó mucho interés en profundizar los estudios sobre el santuario que trajo como resultado las series del comité de Daniel y Apocalipsis, para ello, véase William H. Shea, *Selected Studies on Prophetic Interpretation*, Daniel & Revelation Committee Series, vol. 1 (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1982); Frank B. Holbrook, ed. *Symposium on Daniel*, Daniel & Revelation Committee Series, vol. 2 (Washington, DC: Biblical Research Institute, 1986); Frank B. Holbrook, ed. *70 Weeks, Leviticus Nature of Prophecy*, Daniel & Revelation Committee Series, vol. 3 (Washington, DC: Biblical Research Institute, 1986); Frank B. Holbrook, ed. *Issues in the Book of Hebrews*, Daniel & Revelation Committee Series, vol. 4 (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1989); Frank B. Holbrook, ed., *Doctrine of the Sanctuary A Historical Survey*, Daniel & Revelation Committee Series, vol. 5 (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1989); Frank B. Holbrook, ed., *Symposium on Revelation –Book I*, Daniel & Revelation Committee Series, vol. 6 (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992); Frank B. Holbrook, ed., *Symposium on Revelation –Book II*, Daniel & Revelation Committee Series, vol. 7 (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992).

<sup>2</sup>Robert A. Anderson, *Daniel*, International Theological Commentary, eds. George A. F. Knight y Fredrick Carlson Holmgren (Grand Rapids, MI: William R. Eerdmans Publisher, 1984), 98; W. Sibley Towner, *Daniel*, Interpretation A Bible Commentary for

sigue la interpretación de los críticos, añadiendo una aplicación futurista.<sup>3</sup> Por su parte, la Iglesia Adventista del Séptimo Día interpreta el término considerando su contexto histórico-escatológico.<sup>4</sup> En el marco de la interpretación histórico-escatológico se entiende el término  $\text{דָּן־יָמָיו}$  en el contexto del Día de la expiación,<sup>5</sup> enfatizando de este modo

---

Teaching and Preaching, ed. James Luther Mays (Atlanta, GA: John Knox Press, 1984), 118-123; Stephen R. Miller, *Daniel*, The New American Commentary (Nashville, TN: Broadman & Holman Publisher, 1994), 225-230; John J. Collins, *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature* (Grand Rapids, MI: William R. Eerdmans Publisher Company, 1984), 20: 87-88; John F. Walvoord, *Daniel The key to Prophetic Revelation* (Chicago, IL: Moody Press, 1989), 186-191. En relación a la traducción propiamente de  $\text{דָּן־יָמָיו}$  los eruditos hacen uso de su riqueza semántica. Para Goldingay el santuario “will emerge in the right”, en donde su nota de pie arguye, que el énfasis de “purificado” se debe a una traducción del arameo, John E. Goldingay, *Daniel*, Word Biblical Commentary, eds. David A. Hubbard y Glenn W. Barker (Dallas, TX: Word Books Publisher, 1989), 195-219. Para Baldwin, el santuario “shall be restored”, Joyce G. Baldwin, *Daniel*, Tyndale Old Testament Commentaries, ed. D. J. Wiseman (Leicester, IL: Inter-Varsity Press, 1978), 156-158. Para Montgomery, el santuario “Shall be Vindicated”, James A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (Edinburgh: T&T Clark, 1989), 342. Para Seow el santuario “will be legitimate (again)”, C. L. Seow, *Daniel* (Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2003), 125. Para Collins el santuario “is set right”, John Collins, *Daniel* (Minneapolis, ME: Fortress Press, 1993), 336. No obstante, muchos de ellos solo se limitan a breves comentarios de notas de pie, sin mayor trascendencia, pues en su mayoría concuerdan que el trasfondo del pasaje corresponde en los tiempos de Antíoco IV Epífanes.

<sup>3</sup>Véase Evis Carballosa, *Daniel y el reino mesiánico* (Grand Rapids, MI: Portavoz Evangélico, 1999), 157-166; por su parte Leupold afirma “el rey Antíoco es visto como una clase de anticristo veterotestamentario semejante al gran anticristo” véase, Herbert C. Leupold, *Exposition of Daniel* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1969), 360, citado por Carballosa, *Daniel y el reino mesiánico*, 162. Sin embargo, hay comentadores más renuentes a ello, véase José Grau, *Las profecías de Daniel* (Ciudad Real: Editorial Peregrino, 1977), 115-117.

<sup>4</sup>W. H. Shea, “History and Eschatology in the Book of Daniel”, *Journal Adventist Theological Society* 8, no. 1-2 (1997): 195-207. Para un estudio de términos relacionados a la escatología en el libro de Daniel, véase Gerhard Pfandl, *The Time of the End in the Book of Daniel*, Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series Vol. 1 (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1992).

<sup>5</sup>Véase Ángel Manuel Rodríguez, “Significación del lenguaje ritual de Daniel 8:9-14”, *Simposio sobre Daniel*, ed. Frank B. Holbrook (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010), 537-557; allí se estudia los diferentes términos rituales que



su traducción como “purificación”.<sup>6</sup> En consecuencia, Levítico 16 se volvió vital para la comprensión de נִצָּדֵק. Sin embargo, tal comprensión se puso en cuestionamiento argumentando la falta de conexión lingüística entre ambos pasajes.<sup>7</sup> El problema surge en la relación terminológica para “purificado” usada en ambos capítulos. Mientras que Levítico 16 emplea טָהַר entre otros,<sup>8</sup> Daniel 8 usa נִצָּדֵק.<sup>9</sup> Todos estos aspectos llevaron a estudiar más profundamente el término נִצָּדֵק y su significado.

Un estudio importante es de Niels-Erik Andreasen,<sup>10</sup> quien analiza el verbo נִצָּדֵק en su contexto semítico-bíblico trilateral desarrollando los significados extendidos del

---

relacionan a Daniel 8 con Levíticos 16, cf. Francis F. Nichol ed. *Comentario bíblico adventista* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1995), 4:870-871. En adelante *CBA*.

<sup>6</sup>Se ha discutido mucho en relación a la naturaleza de la contaminación y purificación del santuario, véase Roy Gane, *Cult and Character: Purification Offerings, Day of Atonement and Teodicy* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005), 45-216. Para un énfasis diferente y algunas discrepancias, comparar con Alberto Treiye, *The Day of Atonement and the Heavenly Judgment* (Siloam Springs, AR: Creation Enterprises International, 1992), 149-228.

<sup>7</sup>Desmond Ford, *Daniel 8:14 The Day of Atonement and the Investigative Judgment* (Casselberry: Euangelion Press, 1980), 216-219.

<sup>8</sup>El término טָהַר tiene como significado básico “ser limpio” o “ser puro/purificado”, véase Richard E. Averbeck, “טָהַר”, *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, ed. Willem A. VanGemeren (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1997), 2:338. En adelante *NIDOTTE*. cf. H. Ringgren, “טהר”, eds. Johannes Botterweck y Helmer Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: William R. Eerdmans Publishing Company, 1986), 5:293. En adelante *TDOT*.

<sup>9</sup>El término נִצָּדֵק tiene como significado básico “ser justificado”, que a su vez viene de la raíz צדק que significa “ser justo” o “ser recto”, véase David J. Reimer, “צדק”, *NIDOTTE*, 3:744; cf. B. Johnson, “צדק”, *TDOT*, 12:250.

<sup>10</sup>Niels-Erik Andreasen, “Traducción de nisdaq/katharisthesetai en Daniel 8:14”, ed. Frank B. Holbrook, *Simposio sobre Daniel* (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010), 483-504.

mismo. Andreasen enfatiza que una adecuada traducción de נִצָּדֵק es importante entender el contexto que la encierra. Ese contexto es en base a la pregunta del v. 13, donde se menciona “el continuo (הַתָּמִיד)”, “la prevaricación desoladora (וְהַפְּשָׁע שֶׁמָּחֵם)” y el “ser pisoteados (מְרַמֵּס)” arguyendo que, si estas son considerados actividades de profanación, la traducción apropiada sería “purificar”; y si la actividad del “cuerno” es mucho mayor que una profanación es posible “que la palabra hebrea נִצָּדֵק sea una respuesta mejor a la pregunta planteada”.<sup>11</sup> Por eso en los puntos de su conclusión menciona que el vocablo debe leerse en su original, antes de traducirlo en una versión posterior. Finalmente, aclara al hacer una diferenciación entre una traducción “estricta” y una “interpretación del significado” argumentando que

es posible que ‘restaurado’, ‘restaurado’ (a su estado legítimo) o que ‘sean restaurados su derecho’ sean las mejores *traducciones* que podamos encontrar... Sin embargo, si tenemos en cuenta el amplio abanico de *significados* y el contexto inmediato, su interpretación debería incluir conceptos adicionales como la purificación o limpieza y la vindicación o elevación.<sup>12</sup>

Tal diferenciación, según Andreasen, ayudaría a dilucidar el mensaje de Daniel 8:14 en todo su espectro. No obstante, el interés de Andreasen se concentra más en el estudio semántico de נִצָּדֵק, sea el básico o el extendido. Por lo tanto, frente a las preguntas ¿qué aspecto del abanico semántico puede ser considerado como traducción apropiada de נִצָּדֵק? y ¿cuáles serían considerados como significados complementarios? Andreasen propone como posible traducción a “restaurado” y “purificado/vindicado” como interpretaciones que deberían incluirse. Sin embargo, ¿será la traducción “restaurado” la que mejor se ajusta al contexto de Daniel? Si se considera su vínculo con el contexto de

---

<sup>11</sup>Niels-Erik Andreasen, “Traducción de nisdaq/katharisthesetai en Daniel 8:14”, 502.

<sup>12</sup>Cursiva añadida, Ibíd., 504.

Levítico 16, ¿será “restaurado” el significado básico y “purificado” o “vindicado” como un complemento interpretativo de la misma? Por eso la pregunta no solo debe ser ¿qué significa נִסְדָּאָה?, sino ¿qué se quiso decir con נִסְדָּאָה?<sup>13</sup> Es vital precisar la segunda pregunta y obtener una traducción, aspecto que Andreasen no explora a cabalidad.

Otro estudio importante es el de Richard M. Davidson<sup>14</sup> publicado años después. Él hace una investigación interesante sobre נִסְדָּאָה. Presenta un recorrido sucinto de las tantas maneras como el término ha sido traducido, desarrollando los significados básicos y extendidos del mismo. En relación a los significados extendidos él agrupa y desarrolla tres, a saber: “restaurar”, “purificar” y “vindicar”. Así da a entender que los tres se ajustan al contexto de la palabra, y por carecer de un término actual que englobe los tres, concluye que la parte final del texto debería leerse como “y el santuario será *nisdaqed*”.<sup>15</sup> Con esto, Davidson sigue la misma secuencia de Andreasen. No obstante, Davidson va más allá al tomar “restaurar”, “purificar” y “vindicar” en correspondencia con “el continuo”, “la prevaricación desoladora” y “el ser pisoteados ” del v.13”.<sup>16</sup> En otras palabras, relaciona “restaurado” con “el continuo”, “purificado” con “prevaricación asoladora” y “pisoteados” con “vindicado”, dando entender que el significado polivalente

---

<sup>13</sup>Para una introducción en los problemas de traducción entre la semántica y la pragmática véase Chantal J. Klingbeil, “Pragmática y Lingüística y su aplicación a los estudios bíblicos”, *Entender la Palabra* (Cochabamba: Editorial UAB, 2000), 123-135.

<sup>14</sup>Richard M. Davidson, “The Meaning of *nisdaq* in Daniel 8:14”, *Journal Adventist Theological Society* 7/1 (1996): 107-119.

<sup>15</sup>Davidson, al igual que Andreasen, prefiere una lectura original porque carece de un término contemporáneo que haga justicia con נִסְדָּאָה. No obstante, al desarrollar los múltiples significados de la misma, pareciera ser un estudio de la riqueza misma del término que la exploración de lo que Daniel quiso decir al utilizar נִסְדָּאָה. Para ello el estudio del contexto es fundamental.

<sup>16</sup>Davidson, “The Meaning of *nisdaq* in Daniel 8:14”, 117.

de קִדָּוָה responde a la triple problemática planteada en el v. 13. No obstante, Davidson, construye su investigación básicamente en la pregunta del v. 13 y no en el contexto mayor de toda la visión. Por ello, como dice Gerhard Pfandl, “algunos han cometido el error de limitar la pregunta y la respuesta a las actividades del cuerno pequeño” y replica que la “pregunta se aplica a toda la visión que comenzó en tiempo de los persas, simbolizada por el carnero”.<sup>17</sup> Por ello, la mejor manera de llegar a entender lo que se quiso expresar con קִדָּוָה es ver el contexto completo de Daniel 8. Más adelante, Pfandl, a pesar que no hace un estudio profundo de קִדָּוָה, argumenta que “será purificado”, “lingüística, contextual e históricamente está bien justificada”.<sup>18</sup>

Finalmente, Davidson, en su conclusión, menciona que “hecho derecho” o “poner (en a su estado) derecho” sería una traducción más inclusiva mostrando su preferencia en lugar de la traducción tradicional de “purificado”. Sin embargo, al igual de Andreasen, considerando lo polisémico del término, prefiere una lectura original en vez de una traducción. No obstante, el estudio contextual de קִדָּוָה de toda la visión y su vinculación con Levítico16, es simplemente exiguo en su estudio; por otra parte, la propuesta de una lectura original del término por ser polisémico, no hace justicia para responder a lo que quiso establecer el profeta con קִדָּוָה.

Otro estudio relevante es el de Gerhard Hasel<sup>19</sup> que dentro de la exégesis que

---

<sup>17</sup>Gerhard Pfandl, *Daniel vidente de Babilonia* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2004), 90.

<sup>18</sup>Ibíd., 92-93.

<sup>19</sup>Veáse, Gerhard Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin: Estudio de Daniel 8: 9-14”, ed. Frank B. Holbrook, *Simposio sobre Daniel* (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010), 383-472.

desarrolla sobre Daniel 8:9-14, toca lo relacionado a כִּי־יִטָּהַר. En ella enfatiza que las traducciones antiguas como la Septuginta (LXX) y la recensión de Theodoción (TH) tradujeron el término como “purificado” (καθαρισθήσεται). Además, explora los paralelismos del término en la poesía hebrea, enfatizando su relación paralela con טָהַר. Finalmente, analiza las formas verbales afines donde comparte lo polisémico del término כִּי־יִטָּהַר mencionando “que incluye en su abanico semántico...como ‘limpiar, vindicar, justificar, rectificar, restaurar’”.

Si bien Hasel no reduce la traducción de כִּי־יִטָּהַר a un término, en su desarrollo demuestra implícitamente que el término “purificado” es exegéticamente correcto. Él dice “con independencia de cómo se vierta el término hebreo al lenguaje moderno, la ‘purificación’ del santuario incluye la limpieza real, al igual que las actividades de vindicar, justificar y restaurar”.<sup>20</sup>

Por otro lado, Antolín Diestre Gil<sup>21</sup> en su voluminoso libro se inclina también por “purificado” como la mejor traducción de כִּי־יִטָּהַר, en donde menciona que “para que algo pueda ser justificado o declarado justo ha sido necesario previamente una *expiación* (redención) o purificación. Y para que algo pueda ser vindicado es necesario un restablecimiento o una purificación”; con ello, Antolín Diestre prefiere la traducción de “purificado” porque sería la que mejor engloba las otras implicancias del término. Por su parte, Merling Alomía<sup>22</sup> también lo entiende así, mencionando que el texto debe

---

<sup>20</sup>Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin: Estudio de Daniel 8: 9-14”, 461.

<sup>21</sup>Antolín Diestre Gil, *El sentido de la historia y la palabra profética* (Barcelona: Editorial Clie, 1995), 2:200-210.

<sup>22</sup>Merling Alomía, *Daniel el profeta mesiánico* (Lima: Ediciones Theologika,

entenderse tal como está, o sea, “siendo el santuario purificado”.<sup>23</sup>

Otra manera de traducir כִּי־יִצְדַּק es propuesta por Roy Gane, quien no tiene problemas en entenderlo como “justificado”,<sup>24</sup> argumentando su énfasis en el juicio. Es por ello que Gane,<sup>25</sup> en una publicación en respuesta a un enunciado en el libro de George Knight,<sup>26</sup> responde que en Daniel 8:14 sí hay un juicio previo al advenimiento a través del contexto de Daniel 8 y la traducción de כִּי־יִצְדַּק como “justificado”.

Gane no discute la traducción tradicional de “purificado”, sino que la interpreta con el término “justificar”, dándole un matiz legal. De este modo, justifica la traducción de “purificado” en la versión de 1988 de la Sociedad Publicadora Judía entendiendo que se refería a una “purificación legal”.<sup>27</sup> Además, agrega que el “trasfondo del Día de la Expiación (Lv 16) para Daniel 8:14 nos enseña el significado y la función de justificar (o

---

2010), 2:288.

<sup>23</sup>Es bueno recalcar que Alomía pone “justificado” como otra manera de traducir כִּי־יִצְדַּק; sin embargo, es una cita del estudio de David J. Reimer, “צדק”, *NIDOTTE*, 3:744.

<sup>24</sup>Gane enfatiza “justificado” en relación a la vindicación de Dios a través del juicio, véase Roy Gane, *Sin temor al Juicio* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2005), 40-49.

<sup>25</sup>Roy Gane, “Is there Pre-Advent Judgment of God’s Loyal People in Daniel 8:14”, [https://adventistbiblicalresearch.org/sites/default/files/pdf/Pre-Advent\\_Judgment.pdf](https://adventistbiblicalresearch.org/sites/default/files/pdf/Pre-Advent_Judgment.pdf) (consultado: 13 de enero, 2014).

<sup>26</sup>Knight menciona que no ve en Daniel 8:14 ningún juicio investigador, si no fuese por el paralelismo con Daniel 7, véase George Knight, *La visión apocalíptica y la castración del adventismo* (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2009), 79

<sup>27</sup>Roy Gane, “¿Qué es la purificación del santuario en Daniel 8:14?”, en *Interpretación de las Escrituras preguntas y respuestas*, ed. Gerhard Pfandl (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2010), 239.

legalmente purificar/vindicar)”;<sup>28</sup> esto lleva a las siguientes preguntas: ¿Es apropiado entender el trasfondo del Día de la Expiación en Daniel 8:14 solo con el significado y la función de *justificar*? ¿Realmente la “purificación del santuario” implica o incluye “justificar el santuario”, sea esto legal o no?

Para Hartman y Di Lella “‘será justificado’, o cosa por el estilo, ‘difícilmente puede decirse del santuario’”.<sup>29</sup> Es por ello que Goldstein<sup>30</sup> mira más apropiado que Daniel 8 sea entendido en el contexto de la expiación (Lv 16), prefiriendo la traducción de “purificado”.

Recientemente, Martin Pröbstle<sup>31</sup> prefiere dar énfasis a una traducción estrictamente literal al traducir “(el) santo será restaurado” (Dn 8:14). En su tesis presenta un cuadro de traducción de las diferentes cláusulas de Daniel 8:9-14, dejando en claro que es el resultado del estudio total de su tesis. Sin embargo, con esta traducción se aleja del contexto de Daniel 8 y su relación intrínseca con Levítico 16. A pesar que en su tesis doctoral lo relaciona con el Día de expiación escatológica,<sup>32</sup> considerando su intertextualidad con Daniel 9:24 y la terminología de Levítico 16, su estudio en el aspecto

---

<sup>28</sup>Roy Gane, “¿Qué es la purificación del santuario en Daniel 8:14?”, 239.

<sup>29</sup>Louis F. Hartman y Alexander A. Di Lella, *The Book of Daniel* (New York, NY: Doubleday, 1978), 227.

<sup>30</sup>Clifford Goldstein, *1844 hecho simple* (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 1991), 65-66.

<sup>31</sup>Veáse, Martin Pröbstle, *Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14* (Tesis doctoral, Andrews University, 2006), 119.

<sup>32</sup>Ibíd., 691-700. Pröbstle desarrolla una magistral tesis de más de 800 páginas donde argumenta el estudio sincrónico de Daniel 8:9-14, a diferencia de las propuestas diacrónicas del mismo, Ibíd., 1-6. Su estudio se basa en tres bloques, el lingüístico, (pp. 90-334), el literario (pp. 435-564) y el intertextual (pp. 535-739).

gramatical de traducción de Daniel 8:9-14 pareciera no reflejar ello. Por lo tanto, su énfasis teológico se disipa.

Hasta aquí se puede resumir que el término  $\text{קָדַשׁ}$ , que contiene una riqueza semántica, ha llevado a algunos a no descartar todas sus connotaciones semánticas como “restaurado, purificado, y vindicado” (Andreasen y Davidson); a otros a resaltar la traducción tradicional por ser la que mejor engloba los matices de  $\text{קָדַשׁ}$  como “purificado” (Diestre, Alomía y Goldstein); a otros a enfatizar una de ellas como “justificado” (Gane); finalmente, a otros a una connotación del significado básico de la raíz “restaurado” (Pröbstle). Los matices pueden tener en algunos casos una connotación teológica distinta.<sup>33</sup>

Sin embargo, en la exploración de estos matices y sus respectivos defensores se puede encontrar por lo menos tres problemas que se cree fundamentales. En primer lugar, los estudios realizados de  $\text{קָדַשׁ}$  se han hecho solo en el plano semántico del término; y como se mencionó arriba, se ha intentado responder a la pregunta ¿qué significa  $\text{קָדַשׁ}$ ?,

---

<sup>33</sup>Un ejemplo es lo que hace Ford al mencionar que la traducción apropiada debe ser “reivindicado”, citando en su pie de página a O. Heaton relaciona el término con la “justificación por la fe” que desarrolla Pablo en Romanos. Así da entender que esa *reivindicación se dio en la cruz* (la cursiva es mía). Para Ford, esto tiene un gran significado pues relaciona Daniel 9:24 con la “justicia eterna”; es decir, la “vindicación eterna”. Por lo tanto, su relación con la cruz para él, es clara, categórica y cumplida. Por ello, Ford no prefiere “purificado” como traducción, sino “reivindicado” o quizás, “justificado”. Además, agrega: “La expiación por la iniquidad que se habla en este versículo trae una justicia legal, una sentencia absolutoria, a todos los que creen. Este es precisamente el significado de Pablo en Ro 3:21-28, donde se refiere a Cristo como “propiciatorio”, quien con su sangre ha devuelto al penitente a su estado correcto. Daniel 9:24 explica al 8:14 el gran logro de restauración de la cruz, cuando el Mesías fue “cortado” como expiación por nuestros pecados, trasgresiones e iniquidades. El libro de Apocalipsis..., toma la misma profecía frontal de Dn 9:24 (y por lo tanto 8:14) y se aplica también a la reconciliación en la consumación en el juicio final.” Véase Ford, *Daniel 8:14 The Day of Atonement and the Investigative Judgment*, 216-268.



más que explorar ¿qué quiso decirse con קִטְנָה?, asunto que lleva a considerar el contexto de manera imperativa. En segundo lugar, los estudios en relación al contexto que incluye a קִטְנָה, se han limitado básicamente en el v. 13, o a lo mucho a las acciones del “cuerno pequeño” desde el versículo 9, dejando de considerar de manera profunda la totalidad del contexto de Daniel 8 y su relación con Levítico 16 y algunos intentos al respecto, no son suficientes para dilucidar el tema en toda su amplitud. En tercer lugar, algunos autores han hecho uso de los tantos significados de קִטְנָה para dar énfasis a lo que pretenden resaltar sin considerar de manera profunda lo que la revelación quiso definir. Lo que ha resultado es una teología en torno a una palabra y no la palabra entorno al contexto teológico, diluyendo así su implicancia teológica de la misma.

Con esto se puede apreciar que el énfasis en una traducción puede desarrollar todo un motivo teológico. Por lo tanto, es necesario nuevamente revisar el contexto total, no solo el semántico como muchos de los trabajos presentados ya lo han hecho,<sup>34</sup> sino el contexto teológico y bíblico que enmarca el término que no se ha explorado aún a profundidad.

### **Enunciado del problema**

Considerando el marco problemático y la relevancia teológica de קִטְנָה se plantea la siguiente pregunta: ¿Qué quiso decirse teológicamente con קִטְנָה en Daniel 8:14 considerando el contexto?

---

<sup>34</sup>Gerhard F. Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin: Estudio de Daniel 8:9-14”, 383-472.

### **Propósito de la investigación**

La presente investigación tiene como propósito analizar el significado teológico del uso de קִּדָּוָה en Daniel 8:14, considerando el contexto histórico y teológico del libro y el contexto mayor de todo el Antiguo Testamento, especialmente de Levítico, sugiriéndose una apropiada traducción inclusiva que emerja del mismo contexto.

### **Justificación del estudio**

El autor cree que la investigación es pertinente para una comprensión más clara de la teología del santuario y por ende para la teología adventista. Pues el entendimiento de קִּדָּוָה en Daniel 8:14, ayuda a clarificar teológicamente la naturaleza del ministerio de Cristo desarrollado en el santuario celestial, como también la acción divina frente al pecado contaminador del santuario. Esta clarificación, demanda que el término קִּדָּוָה no solo sea entendido semánticamente o en su pluralidad de significados, sino contextualmente, para así determinar su significado y con ello precisar claramente su implicancia teológica.

También se considera importante para la teología adventista, pues dentro de los distintos matices semánticos de קִּדָּוָה un mal entendimiento puede alejarnos de la interpretación que siempre tuvo la iglesia, que es entender Daniel a luz de Levítico 16. Incluso un estudio bíblico teológico קִּדָּוָה permite explorar si esta postura histórica adventista debe ser mantenido o dejado. Por lo tanto, su estudio es pertinente especialmente para la teología adventista.

También se considera importante para el estudio general de Daniel, pues la erudición actual considera las profecías de Daniel como *ex-eventus* siendo elaboradas en tiempos de Antíoco IV Epífanes. Un entendimiento histórico correcto de קִּדָּוָה, propondría

una correcta ubicación y cumplimiento en la historia

Por otro lado, también el término  $\text{דָּנִיֵּל}$ , ayuda a entender no solo el mensaje escatológico, sino la acción soteriológica. Considerando que ambos aspectos convergen bajo el entendimiento del ministerio total de Cristo, tanto en esta tierra muriendo en la cruz, como su actual ministerio en el santuario celestial. Tales aspectos son relevantes para iglesia hoy, pues son parte de su mensaje y misión (Ap 14:6). Por consiguiente, considerando lo expresado, se cree justificado el estudio de  $\text{דָּנִיֵּל}$ , explorando no solo su significado, sino el contexto adecuado en el que debe entenderse.

### **Delimitación de la investigación**

La presente investigación, por ser un estudio bíblico-teológico sobre  $\text{דָּנִיֵּל}$ , se delimita en buscar su significado en el contexto del libro de Daniel y el contexto mayor del Antiguo Testamento.

### **Metodología**

El presente estudio se basa en el método histórico-gramatical a través de una investigación documental o bibliográfica.

Para analizar el significado teológico con el uso de  $\text{דָּנִיֵּל}$ , se necesita ubicar el trasfondo histórico apropiado del libro. Una mala ubicación contextual puede alterar parcial o totalmente el significado teológico original. Con esta consideración, el primer capítulo abarca la problemática histórica del libro de Daniel, analiza los postulados de la erudición y evalúa críticamente los argumentos que esgrimen, propone de acuerdo a las evidencias encontradas un trasfondo apropiado para el libro de Daniel. En el segundo capítulo, se indaga sobre el trasfondo bíblico para el libro Daniel y de manera particular de  $\text{דָּנִיֵּל}$ . Para ello se desarrolla temas como el género apocalíptico, el significado de las

bestias en Daniel 8, y la terminología ritual, comparando cada tema con el resto del Antiguo Testamento. Estos aspectos arrojan mucha luz para entender consistentemente el trasfondo bíblico y el uso de  $\text{קִדְּשָׁן}$  en Daniel. Finalmente, considerando los estudios previos en los dos primeros capítulos, el tercero abarca sobre el significado teológico  $\text{קִדְּשָׁן}$ . Para ello se ha analizado aspectos estructurales y paralelismos proféticos del libro. Luego, aspectos más específicos como la estructura del capítulo 8, una revisión crítica textual de  $\text{קִדְּשָׁן}$  y un análisis exegetico teológico del capítulo 8. En relación al último, se han hecho comparaciones con Levítico 16 y otras porciones bíblicas que ayudan sobre el significado teológico de  $\text{קִדְּשָׁן}$ . Toda esta metodología llevará a entender contextualmente el significado teológico de  $\text{קִדְּשָׁן}$ , y en consecuencia, entender qué se pretendió decir con su uso en Daniel 8:14.

### **Presuposiciones**

Dentro de las presuposiciones, el autor cree que la Biblia es inspirada y revelada por Dios, en consecuencia, ella es su propio intérprete. También considera que la interpretación debe fundamentarse en los principios de *sola* y *tota Scriptura*. Descarta cualquier presuposición de la filosofía antibíblica de la alta crítica y su método histórico-crítico, así como los presupuestos subyacentes mencionados por Ernst Troeltsch.<sup>35</sup> Asimismo, descarta las escuelas de interpretación profética como el preterismo, futurismo, ahistoricismo o las tendencias dispensacionalistas. En cambio, considera la interpretación historicista como la apropiada, pues esta se fundamenta en la misma Escritura (Dn 2, Mt 24, 2 Ts 2, etc.).

---

<sup>35</sup>Gerhard F. Hasel, *Biblical Interpretation Today* (Washington, DC: Biblical Resource Institute, 1985).

Por otra parte, considera también a la Biblia como una unidad que no se contradice, más bien, se complementa. Por ello viene a ser base de toda verdad, que es para el autor la “verdad presente” y fuente de toda verdadera teología. Considera también la Biblia como base del presente estudio, y las fuentes extrabíblicas como complemento del estudio. La primera es la fuente primaria y la segunda, la fuente secundaria.

Por último, el autor considera que la verdad presente se encuentra en la fuente que intentó explicar la verdad absoluta, a saber, la Biblia, base del presente estudio.

## CAPÍTULO 2

### EVALUACIÓN DE LOS POSTULADO CRÍTICOS PARA UN CORRECTO TRASFONDO DE יִזְכֶּה.

Este capítulo trata aspectos de la postura de los críticos sobre el libro de Daniel. Una breve revisión de los diferentes comentarios de Daniel muestra que pareciera existir un tipo de “consenso académico” en ubicar al libro en el siglo II a.C.<sup>1</sup>

Esta postura –de los críticos– altera radicalmente la comprensión de יִזְכֶּה. Frente a la pregunta ¿qué quiso decirse teológicamente con יִזְכֶּה en Daniel 8:14 considerando el contexto? los críticos responden que יִזְכֶּה simplemente describe la “restauración” al santuario judío en tiempos macabeos, sin tener alguna relevancia teológica mayor. Por lo tanto, el significado mismo del término יִזְכֶּה no ha sido mayor problema en los críticos, salvo algunas conjeturas de Hartman y Di Lella que ven en יִזְכֶּה una prueba de *volarge* arameo del capítulo 8.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>Collins, al respecto argumenta que, a finales del siglo XIX, había un tipo de consenso a favor de la fecha macabea; no obstante, a pesar que en el siglo XX existió una línea de eruditos conservadores que lucharon en contra de la fecha macabea, Collins afirma que “para la erudición principal, estas cuestiones se decidieron al menos hace un siglo”. Véase John Joseph Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel* (Minneapolis: Fortress, 1993), 122. Quizás por ello, la erudición actual da por sobre entendido el tema y trabaja sus comentarios y argumentaciones bajo la plataforma de los críticos.

<sup>2</sup>Hartman y Di Lella mencionan que “el arameo subyacente era seguramente *yidkê*, “será limpiado, purificado”, que fue corrompido o mal interpretado por el traductor como *yizkê*, “será victorioso, justificado”. Véase Louis F. Hartman y Alexander A. Di Lella, *The Book of Daniel: A New Translation with Notes and Commentary on Chapters 1-9* (New Haven: Yale University Press, 2008), 227.

El problema de sostener un trasfondo macabeo para מָדָרִי ha llevado a los críticos a enmendar distintas posturas que acompañan al término. Esto es en referencia a las 2300 tardes y mañanas sobre el cual los críticos en el afán de encajar la expresión numérica en tiempos macabeos han propuesto que “los períodos de tiempo en Daniel 7:25; 8:14; 9:27; 12:7, 11, 12, designan un período de más o menos tres años y medio y se refieren *todos* al mismo tiempo”.<sup>3</sup> Esto se hace con la intención de considerar los números proféticos como aproximaciones y no como exactitudes. En ese marco, se ha propuesto que la expresión 2300 tardes y mañanas son referencias a los sacrificios matutino y vespertino, haciendo un total de 1150 días, tiempo aproximado a los 1080 días que demoró la profanación del santuario por Antíoco IV Epífanes, para luego ser “restaurado” por los macabeos (1 Mac 1:54, 59; 4:52).<sup>4</sup>

Como puede notarse, esta interpretación es resultado de un contexto inapropiado que deviene en una teología minimizada, irrelevante y acuñada en el pasado. Por consiguiente, tanto el trasfondo del libro como el mensaje y la teología está íntimamente ligados. Un cambio en el primero alteraría radicalmente el segundo. Como dice Pusuy dice: “El libro de Daniel está especialmente preparado para ser un campo de batalla entre la fe y la incredulidad. No admite medidas a medias. Es Divino o una impostura...si no es

---

<sup>3</sup>Esta postura es argumentada por Johannes Meinhold, “Das Buch Daniel”, *Die geschichtlichen Hagiographen (Chronik, Esra, Nehemia, Ruth, Esther) und das Buch Daniel*, eds. Samuel Oettli y J. Meinhold (Nordlingen: Beck, 1889), 309-310, 338, citado por Martin Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14” (Tesis doctoral, Andrews University, 2006), 383, n. 2.

<sup>4</sup>Cf. Siegfried J. Schwantes, “Repaso de ‘ereb boqer’ en Daniel 8:14” ed. Frank B. Holbrook, *Simposio sobre Daniel* (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010), 471-482.

Daniel el escritor, debió haber mentido en una escala de lo más espantoso”.<sup>5</sup> En este sentido, es importante reexaminar los postulados de los críticos para ubicar y entender adecuadamente el uso de דָּנִיֵּאל en su debido contexto histórico, literario y teológico, así como su implicancia en el libro.

En el presente capítulo se han resumido las argumentaciones de los críticos, en al menos tres aspectos. Primero, la desacreditación histórica del libro de Daniel. Los críticos han tratado de desacreditar el contenido y los enunciados históricos del libro, aludiendo que tales errores históricos son entendibles por un autor que escribió por lo menos cuatro siglos después a los hechos. Segundo, se encuentra la disección del libro de Daniel. Se discute los diferentes argumentos sobre la composición del libro de Daniel; y cómo han logrado diseccionar el libro de tal manera que han surgido más problemas que soluciones a esta postura. Tercero, la desnaturalización del libro. Los críticos han desnaturalizado el mensaje profético de Daniel haciendo de su mensaje profético un mensaje “antiococéntrico” reduciendo así su propósito a un minúsculo personaje de la era seleúcida.

### **Desacreditación histórica del libro de Daniel**

Tradicionalmente se ha adjudicado que el libro de Daniel fue escrito en el siglo VI a.C., por el mismo personaje que lleva su nombre. Esta posición es normalmente denominada la “tesis exílica”. Por otro lado, los críticos ubican a Daniel en el siglo II a.C., posición que es denominada la “tesis macabea”.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup>E. B. Pusey, *Daniel the Prophet* (Oxford: Parker, 1865), 1, citado por Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 25.

<sup>6</sup>Las expresiones “tesis exílica” y “tesis macabea” han sido sugeridos por Klaus Koch, Till Niewisch y Jürgen Tubach, *Das Buch Daniel* (Darmstadt: Wissenschaftliche



Una de las tensiones entre ambas posiciones es el factor histórico. Daniel es acusado de tener inexactitudes históricas que imposibilitarían creer que haya sido escrito en el siglo VI a.C. Por ello, en esta sección se revisa las supuestas inexactitudes históricas en el marco de los descubrimientos arqueológicos que han arrojado luz en contra de estos postulados.

### Daniel 1:1 y la llegada de Nabucodonosor a Jerusalén

Uno de los argumentos de los críticos es sobre el año de la llegada de Nabucodonosor a Jerusalén según Daniel 1:1. Daniel registra el tercer año de Joacim, mientras que Jeremías 46:2 lo ubica en el cuarto año de Joacim. Sin embargo, esta supuesta contradicción ha sido respondida de manera satisfactoria al conocerse las dos formas de computar los años en que un rey subía al trono.

En otras palabras, Daniel utilizó el sistema de cómputo babilónico, donde se consideraba a partir del primer año nuevo y Jeremías usó el cómputo judío, donde se consideraba como primer año desde el mes de la ascensión hasta el inicio de año nuevo.<sup>7</sup> Esta manera de computar era muy conocido en el Antiguo Cercano Oriente (ACO).<sup>8</sup> No obstante, hay un problema mayor en Daniel 1:1, y es la supuesta argumentación de los críticos sobre la inexistencia de un registro histórico que mencione que Nabucodonosor haya llegado y sitiado a Jerusalén en el tercer año de Joacim, o sea el 605 a.C. Sobre este

---

Buchgesellschaft, 1980), 8-9.

<sup>7</sup>Véase Joyce G. Baldwin, *Daniel: An Introduction and Commentary* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1978), 23; Merling Alomía, *Daniel el varón muy Amado de Dios* (Lima: Ediciones Theologika, 2004), 152.

<sup>8</sup>A. R. Millard, “Daniel 1-6 and history”, *Evangelical Quarterly* 49.2 (1977): 67-73.

aspecto Collins menciona que Nabucodonosor

Fue designado príncipe heredero en 607 a.C. Luego llevó a cabo una campaña al oeste en la que derrotó a los egipcios en Carquemish, cuando su padre murió en el 605 a.C.; regresando a Babilonia para asumir el trono a principios del otoño de ese año. Pero no hay registro en las crónicas babilónicas de ningún sitio a Jerusalén en sus primeros seis años. La primera captura de Jerusalén por los babilonios está fechada en las crónicas en el ‘séptimo año’ del rey (597 a.C.)<sup>9</sup>

Es así que la argumentación fuerte de los críticos es la falta de un registro extrabíblico sobre la llegada de Nabucodonosor a Jerusalén el año 605 a.C. Sin embargo, dudar de tal vacío pareciera no ser muy razonable en relación a los acontecimientos e evidencias que rodearon este año.

Las crónicas caldeas, publicadas por Wiseman,<sup>10</sup> revelan detalles de los movimientos militares sobre las campañas de Nabucodonosor en el 605 a.C. Por ejemplo, se detalla que Nabucodonosor avanzaba con el ejército tomando posesión de todo pueblo que se encontraba en la ruta de marcha. Así “la iniciativa y la sorpresa del ataque *era* consistente en la alta reputación militar de Nabucodonosor”.<sup>11</sup>

Esta característica es de suma importancia para comprender las estrategias y mecanismos de avance del ejército babilónico. Luego se registra la preparación del ejército de Babilonia para la batalla en Carquemish, fechado en el 605 a.C. Los resultados de esta batalla fueron sangrientos; incluso se confirma gracias a las excavaciones, que la ciudad fue quemada no quedando nada sobre ella.<sup>12</sup> El remanente asirio simplemente se

---

<sup>9</sup>Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 29

<sup>10</sup> D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum* (London: The Trustees of the British Museum, 1956), 23.

<sup>11</sup>Wiseman menciona que era muy difícil que alguna “guarnición permaneciera en su línea de marcha”, véase Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, 23.

<sup>12</sup>Ibíd., 24.

extinguió y el ejército egipcio fue derrotado. Es preciso aclarar que esta batalla fue tan terrible para Egipto que no le quedó otra cosa que refugiarse dentro de sus propios límites. Además, las crónicas registran que algunos remanentes del ejército egipcio se refugiaron en Hamath donde fueron totalmente derrotados.<sup>13</sup> Así de victorioso fue el avance de Nabucodonosor. Sobre la precisión de las fechas, la batalla en Carquemish se habría iniciado en abril del 605 a.C., desarrollando sus operaciones entre mayo y junio del mismo año para luego llevar al ejército babilónico hasta Egipto posiblemente en agosto de 605 a.C.<sup>14</sup>

Como resultado de la victoria en Carquemish, las crónicas establecen con total claridad que, para ese año, Nabucodonosor era dueño de toda la “región de Hatti”.<sup>15</sup> Esta expresión es de suma importancia, pues la “región de Hatti” incluía geográficamente Siria y Palestina; lo cual incluye Jerusalén. Esto quiere decir que de alguna manera Nabucodonosor tuvo contacto con Jerusalén en ese año y conocía la postura del avance y confirmación a los lugares que conquistaba. No es extraño que Daniel haya registrado el asedio que tuvo Jerusalén y la sustracción de los vasos sagrados del templo. Inferir o suponer que tal cosa no haya ocurrido, es simplemente hacer caso omiso a los detalles de las crónicas caldeas.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup>Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, 24.

<sup>14</sup>Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, 25.

<sup>15</sup>“escribió el cronista, “Nabucodonosor conquistó el conjunto área de Hatti”.  
Ibíd., 25.

<sup>16</sup>Alomía los resume en dos aspectos: “primero, que Nabucodonosor derrotó en Carquemish a los egipcios hasta aniquilarlos y luego ‘conquistó todo el país de Hatti’. Siendo que Judá se hallaba dentro de esta jurisdicción, resulta claro que el año cuando

Por otro lado, es preciso aclarar que los críticos consideran solo dos asedios; uno en el séptimo año de Nabucodonosor que corresponde al 597 a.C. (cf. 2 R 24:6-17); y otro segundo en el 587 a.C., (cf. 2 R 25: 1-12, Jer 52:4-15).<sup>17</sup> Sin embargo, no consideran el año 605 a.C. como el primer asedio de acuerdo a Daniel 1:1-2. Pero como ya se ha analizado de acuerdo a las crónicas históricas extrabíblicas, existe espacio más que suficiente y evidencias que establecen que Nabucodonosor llegó por primera vez a Jerusalén ese año. Incluso considerándolo el espacio de tiempo entre el dominio de la región de Hatti (entre mayo y junio del 605 a.C.) y la muerte de su padre Nabopolasar (agosto del 605 a.C.) se infiere que Nabucodonosor tuvo el tiempo necesario para llegar a Jerusalén, sitiarla y llevarse así los vasos sagrados del Templo.

#### Belsasar, “rey de Babilonia” e “Hijo de Nabucodonosor”

Un segundo aspecto que los críticos cuestionan en la historicidad de Daniel es la expresión “rey” atribuida a Belsasar y su asignación como “hijo de Nabucodonosor”. Ellos razonan y afirman que la relación filial de Belsasar con su padre Nabonido no le daba autoridad para llevar el título de “rey de Babilonia” tal como se menciona en Daniel.<sup>18</sup> Además, agregan que existe un problema mayor; Belsasar es llamado “hijo de

---

Nabucodonosor vino a Judá y la cercó (Dan 1:1), o la conquistó por primera vez es el 605 AC. En segundo lugar, resulta también evidente la partida apresurada del victorioso príncipe heredero de Babilonia tras la conquista de Hatti y Judá respectivamente. Así, los registros extrabíblicos dan detalles de sucesos que obligaron el retorno precipitado de Nabucodonosor a Babilonia” esto en referencia a la muerte de su padre Nabopolasar, véase Alomia, *Varón muy amado*, 108, 109.

<sup>17</sup>Tal postura es argumentada por Louis F. Hartman y Alexander A. Di Lella, *The Book of Daniel*, 33.

<sup>18</sup>Rowley consideró la mención “rey” a Belsasar como un “grave error histórico”. Véase H. H. Rowley, “The Historicity of the Fifth chapter of Daniel”, *The Journal Theological Studies* 32, no. 125 (1930): 12-30. Collins, por su parte, puede considerar

Nabucodonosor” en Daniel 5. Collins menciona que:

Belsasar no era hijo de Nabucodonosor, sino de Nabonido, y aunque ‘hijo’ podría significar ‘nieto’ o incluso ‘descendiente’, Nabonido no descendía de Nabucodonosor. Se ha sugerido que Nabonido podría haberse casado con una hija de Nabucodonosor, como lo había hecho Neriglissar, pero esto es mera especulación, no apoyada por ninguna evidencia.<sup>19</sup>

Un estudio cuidadoso de los años de Nabonido muestra que las evidencias en cambio apoyarían la versión de Daniel. Como se tiene conocimiento, desde 1861 fueron publicados tabletas en cuneiforme que mencionan a Belsasar.<sup>20</sup> Algunos años después, en 1882, se publicó *La crónica de Nabonido* en donde refiere que Belsasar cumplía funciones gubernamentales, mientras Nabonido se encontraba en Arabia.<sup>21</sup> Sin embargo, fue hasta 1924 cuando Sidney Smith publicó “Relato en verso de Nabonido”,<sup>22</sup> que refiere que Nabonido le confió el reino a Belsasar. El texto dice:

Él (Nabonido) confió el “Campamento” a su (hijo) mayor, el primogénito,  
las tropas por todas partes en el país ordenó bajo su (comando).  
Se desentendió (de todo), le confió el reinado  
y, él mismo, partió para un largo viaje,  
las fuerzas (militares) de Akkad marchando con él;

---

justificable, el hecho que en la corregencia a Belsasar se lo tomará como rey. Sin embargo, el mismo menciona que de acuerdo a las crónicas finales de Nabonido esto no es factible, pues se sugiere que Nabonido degradó a Belsasar. Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, 32.

<sup>19</sup>Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, 32.

<sup>20</sup>W. H. Talbot, “Translation of Some Assyrian Inscriptions” *Journal of the Royal Asiatic Society* 18 (1861): 195, cf. Alomía, *Varón muy amado*, 163.

<sup>21</sup>Theophilus G. Pinches, *Transactions of the Society of Biblical Archaeology* (1882)7:139-156, cf. James Bennett Pritchard, ed. *The Ancient Near East an Anthology of Texts and Pictures* (Princeton: Princeton University Press, 1958), 305-307, en adelante, *ANET*. William Shea, *Daniel* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2010), 23.

<sup>22</sup>Sidney Smith, *Babylonian Historical Texts, Relating to the Downfall of Babylon* (London: Menthuen, 1924), 88.

Se volvió hacia Tema (profundo) en el oeste.<sup>23</sup>

Como se puede apreciar, el viaje que tuvo Nabonido a Tema le llevó a dejar el reino a su hijo Belsasar. Esta crónica en el “relato en verso de Nabonido” estaría en armonía con Daniel cuando consideró a Belsasar como rey (Dn 5; 7:1; 8:1).

Raymond P. Dougherty<sup>24</sup> en 1929, reunió todo el material cuneiforme y clásico sobre el tema. Resaltó que “el nombre de Belsasar aparece asociado con el rey en las fórmulas de juramento de ese reinado”,<sup>25</sup> siendo este el último rey.<sup>26</sup> Por su parte, Alomía argumenta que “la diversidad de esta documentación vinculando a Nabonido con su hijo en los menesteres administrativos del reino en sus funciones de corregencia va desde oraciones, juramentos, informes astronómicos y hasta un recibo de un tributo regio”.<sup>27</sup>

Estas acciones de corregencia entre Nabonido y Belsasar han sido consideradas únicas en toda la historia babilónica.<sup>28</sup> No obstante, eso no desconoce que la práctica

---

<sup>23</sup>ANET, 313.

<sup>24</sup>R. P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar* (New Haven: Yale University, 1929).

<sup>25</sup>Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar*, 96-97, citado por, Joyce G. Baldwin, *Daniel: An Introduction and Commentary* (Nottingham, England: Inter-Varsity Press, 1978), 24.

<sup>26</sup>Gerhard F. Hasel, “The Book of Daniel: Evidences relating to Persons and Chronology”, *Andrews University Seminary Studies* 18/1 (1981): 42.

<sup>27</sup>Alomía, *Varón muy amado*, 163.

<sup>28</sup>Baldwin reflexiona que “dado que esto no sucedió a ningún otro hijo del rey en toda la historia babilónica, se demuestra que Belsasar ha sido Rey en todo, menos el nombre”. Véase, Baldwin, *Daniel: An Introduction and Commentary*, 24. Incluso de acuerdo a los registros encontrados, ambos nombres se pronunciaban juntos en los juramentos, asunto que no ocurría con otros reyes donde solo se utilizaba un nombre. Véase, Nichol, *Comentario bíblico adventista*, 835.

corregencial en el ACO. Al respecto Hasel dice:

En el año 699 a.C. el rey asirio Senaquerib puso a su hijo asu-nadin-sumi en el trono. En el año 668 a.C. el rey Assarhaddon nombró a su hijo Shamash-Shum-Ukin rey de Babilonia. El monarca neobabilónico Neriglissar designó a su padre Belsumiskum 'rey de Babilonia'. En la fiesta de año nuevo, el rey persa Ciro ascendió a su hijo Cambises a 'rey de Babilonia'.<sup>29</sup>

El hecho de que no se encuentre en las crónicas disponibles un escrito explícito mencionando a Belsasar como "rey", no desmiente las funciones que Belsasar cumplió como tal, certificado por las crónicas mencionadas arriba. En consecuencia, se afirma que Daniel actuó con propiedad conociendo los hechos que rodearon el nombramiento de Belsasar y de acuerdo a las costumbres de su tiempo.

Frente a la insistencia de los críticos en argumentar que la corregencia entre Nabonido y Belsasar, no hace necesariamente que Belsasar sea llamado rey mientras Nabonido estuviese vivo; tampoco tendría sentido ni respaldo contextual de las prácticas reales en el tiempo de Daniel. Incluso una prueba más precisa y exacta en Daniel sobre la existencia de esta corregencia, es que Belsasar promete a Daniel ser el "tercero señor del reino"<sup>30</sup> (Dn 5:7, 16); incluso si llegara a serlo (Dn 5:29).

---

<sup>29</sup>Gerhard Hasel "El establecimiento de una fecha para el libro de Daniel", ed. Frank B. Holbrook, *Simposio sobre Daniel* (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010), 112.

<sup>30</sup>Véase los argumentos críticos en James A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (New York: Charles Scribner's Sons, 1927), 253. Para una respuesta acertada a Montgomery véase, William H. Shea, "Nabonidus, Belshazzar, and the Book of Daniel: An Update", *Andrews University Seminary Studies* 20/2 (1982): 138-139. Sin embargo, el artículo de Shea también recibió reacciones, véase Lester L. Grabbe, "The Belshazzar of Daniel and The Belshazzar of History", *Andrews University Seminary Studies* 26/1 (1988): 59-66. Es Bueno precisar que Grabbe critica a Shea por formular conjeturas, sin embargo, las argumentaciones de Grabbe suelen también ser conjeturas. Por ejemplo, en relación a la frase "tercer señor del reino" Grabbe cuestiona que esto no podía darse mientras Nabonido estaba ausente. Esta conjetura es lejana pues se sabe por las crónicas que Nabonido dejó el reino a Belsasar.

Este detalle resalta el conocimiento que Daniel tenía sobre la corregencia; pues consideraba a Nabonido primero; y a Belsasar, segundo. Por lo tanto, Belsasar no podía prometerle otra cosa mayor a Daniel que ser el “tercer señor del reino”. Tal conocimiento y precisión histórica solo podría saberlo alguien que estuvo y vivió en la corte como lo fue Daniel.

Por otro lado, la expresión “rey de Babilonia” en 7:1 y 8:1 ha llevado a preguntarse en qué momento sucedió el nombramiento; pues Daniel especifica ambos como “primer año” y tercer año” de Belsasar respectivamente. Los críticos nuevamente han cuestionado tales frases diciendo que no se tiene registros de una ceremonia real dada a Belsasar, pues esta solo podría hacerlo el rey Nabonido.<sup>31</sup>

Para una respuesta a la conjetura por parte de los críticos, la discusión ha sido variada por los eruditos en el intento de sincronizar los eventos entre la información cuneiforme y el texto bíblico respectivamente.<sup>32</sup> Sin embargo, Gerhard Hasel analizó el tema tratando de sincronizar toda la información disponible.<sup>33</sup> Considerando las distintas fuentes se resaltan la “Crónica de Nabonido”, publicado primero por Pinches, donde

---

<sup>31</sup>Collins menciona que si bien a Belsasar le fue dejado el reino mientras Nabonido estaba en Tema; no se le podría considerar como rey pues no podría celebrarse el festival de AKITU. Véase Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, 32. No obstante, al parecer Nabonido boicoteaba la fiesta de Marduk por su preferencia a su dios Sin. Belsasar respetaba la política de su padre al no tomar la mano de Marduk en la fiesta anual. Véase, S. J. Schwantes, “La fecha del libro de Daniel”, *Theologika* 8/2 (1993): 103.

<sup>32</sup>Véase la excelente introducción sobre los problemas cronológicos hallados en relación al año en que Nabonido le dejó el reino a Belsasar en Gehard Hasel, “The First and Third Years of Belshazzar (Dan 7:1, 8:1)”, *Andrews University Seminary Studies* 15/2 (1977): 153-168.

<sup>33</sup>Ibíd.



menciona que el séptimo año, Nabonido se encontraba en Tema.<sup>34</sup> También el “Relato en verso de Nabonido” publicada por Sidney Smith en 1924,<sup>35</sup> que menciona, cuando el tercer año estaba por comenzar, Nabonido le entrega el reino a Belsasar.<sup>36</sup> Esto llevó a Sidney a argumentar que la construcción del Ehulhul empezó el primer año de Nabonido, finalizando el tercer año, donde empezó su campaña en Arabia. Esta misma línea de pensamiento siguió Dougherty en 1929.<sup>37</sup> Ahora, si este razonamiento es correcto y considerando que el reino de Nabonido empezó el 556 a.C.<sup>38</sup> se llegaría como tercer año al 553/552, año cuando Nabonido supuestamente le dejó el reino a Belsasar antes de partir a Tema y, en consecuencia, como primer año de Belsasar (Dn 7:1).

De acuerdo con otras informaciones cronológicas encontradas, por ejemplo, el “cilindro de Sippar” se refiere que Nabonido inició la construcción y restauración del

---

<sup>34</sup>Theophilus G. Pinches, *Transactions of the Society of Biblical Archaeology* (1882)7: 139-156. El texto dice: “Séptimo año: El rey (Nabonido, permaneció) en Tema, el príncipe heredero, sus oficiales y su ejército estaban en Akkad. El rey no vino a Babilonia (para las ceremonias del mes de Nisanu); la imagen del dios Nebo no vino a Babilonia, la imagen del dios Bel no salió (del Esagila en procesión), la fiesta del año nuevo fue omitido...”, véase *ANET*, 306.

<sup>35</sup>Sidney Smith, *Babylonian Historical Texts, Relating to the Downfall of Babylon* (London: Menthuen, 1924), 83-91.

<sup>36</sup>El texto dice: “Después de haber obtenido lo que deseaba, una obra de engaño total, Había construido (esta) abominación, una obra de impiedad – cuando el tercer año estaba por comenzar – Él (Nabonido) confió el “Campamento” a su (hijo) mayor, el primogénito, las tropas por todas partes en el país él ordenó bajo su (comando). Dejó (todo) ir, le confió el reinado y, él mismo, partió para un largo viaje, las fuerzas (militares) de Akkad marchando con él; Se volvió hacia Tema (profundo) en el oeste”, véase *ANET*, 313.

<sup>37</sup>Véase Smith, *Babylonian Historical Texts, Relating to the Downfall of Babylon*, 77; cf. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar*, 107.

<sup>38</sup>Hasel, *The First and Third Years of Belshazzar (Dan 7:1; 8:1)*, 156.

Ehulhul y Harran a través de un sueño recibido, que de acuerdo a la crónica, fue en el “tercer año” cuando Astyages es tomado prisionero por Ciro, siendo los medos absorbidos por los persas.<sup>39</sup> El problema surge porque de acuerdo a la “Crónica de Nabonido”, la derrota de Astyages fue en el “sexto año”<sup>40</sup> (550/549 a.C.) y no el “tercer año” como se refiere el “cilindro de Sippar”. Esta discrepancia ha generado que algunos pongan fechas desde el 553/552 a.C. (tercer año de Nabonido) hasta el 550/549 a.C. (sexto año de Nabonido).<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup>El texto del Cilindro dice: “En el principio de mi reinado eterno me enviaron un sueño. Marduk, el gran señor, y Sin, la luminaria del cielo y el mundo inferior, estaban juntos. Marduk habló conmigo: ‘Nabonido, rey de Babilonia, lleva ladrillos en tu caballo, reconstruye a Ehulhul y causa a Sin, el gran señor, que establezca su residencia en medio de él’”. <http://www.livius.org/sources/content/nabonidus-cylinder-from-sippar/> (Consultado: 28 de Junio, 2017), las traducciones han sido tomadas de Paul-Alain Beaulieu, *The Reign of Nabonidus, King of Babylon 556-539 B.C.* (1989). La frase “en el principio” es tomado más literalmente por Hasel al mencionar “primer año (*res sarrutiya*)”, véase Hasel, *The First and Third Years of Belshazzar (Dan 7:1; 8:1)*, 159. Sin embargo, líneas más abajo el texto del cilindro de Sippar dice: “Al principio del tercer año, lo despertaron, Ciro, el rey de Anshan, su segundo en el rango. Esparció las vastas hordas medianas con su pequeño ejército. Capturó a Astyages, el rey de los Medos, y lo llevó a su país como cautivo”.

<sup>40</sup>La “Crónica de Nabonido” dice: “[Sexto año: ... Rey Ishtumegu] llamó a su... Tropas y marcharon contra Ciro, rey de Anshan, para mí [y él en batalla]. El ejército de Ishtumegu se rebeló contra él y en cadenas lo entregaron] a Ciro. Ciro (marchó) contra el país Agamtanu; la residencia real (se apoderó); plata, oro, (otros) objetos de valor... del país Agamtanu tomó como botín y los llevó (a ellos) a Anshan. El valor de...”. Es bueno aclarar que el texto no está completo y no es claro; pero al menos se nota el triunfo de Ciro sobre los medos en el sexto año de Nabonido. Véase, *ANET*, 305.

<sup>41</sup>Tal propuesta es dada por Shea al argumentar que las pausas o los espacios que tienen los textos cuneiformes disponibles no nos ayudan a precisar la fecha de inicio cuando Nabonido dejó el reino a Belsazar ya que podría ser “el tercer o cuarto año” de acuerdo al “Cilindro de Nabonido” y “El verso de Nabonido” o el sexto año de Nabonido. Véase William H. Shea, “Nabonidus, Belshazzar, and the Book of Daniel: An Update”, *Andrews University Seminary Studies* 20/2 (1982): 135. Algunos eruditos que fechan Daniel 7:1 en el 553 a.C. son, Gerhard Pfandl, *Daniel vidente de Babilonia* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2004), 59; Jacques B. Doukhan, *Secretos de Daniel* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2011). Para las fecha

Para esto, se han planteado soluciones. Por ejemplo el texto encontrado en el “cilindro de Sippar” empieza con la frase “en el principio”, que podría entenderse como “primer año”<sup>42</sup> que en verdad sería también como sus “primeros años”.<sup>43</sup> En segundo lugar, se ha argumentado que la expresión “tercer año”, encontrada en el “verso de Nabonido”, podría referirse al periodo de tiempo transcurrido desde la restauración del Ehulhul, y no al tercer año de reinado del Nabonido tal como está en la “Crónica de Nabonido”.<sup>44</sup>

Este razonamiento propuesto por Hasel ha llevado a establecer la siguiente solución. Como Nabonido tuvo campañas militares en los tres primeros años,<sup>45</sup> donde no se menciona ninguna construcción a Harran, la construcción del Ehulhul debió empezar en el cuarto año de Nabonido (552/551 a.C.), para finalizar el sexto año (550/549 a.C.), fecha en la que también Nabonido le dejó el reino a Belsasar, siendo también el mismo año cuando Ciro derrota a Astyages rey de los Medos.

---

del 550/549 a.C. están, Merling Alomía, *Daniel el profeta mesiánico* (Lima: Ediciones Theologika, 2007), 180; Gerhard Hasel, *The First and Third Years of Belshazzar (Dan 7:1; 8:1)*, 153-168.

<sup>42</sup>Véase la nota de pie 39.

<sup>43</sup>Hayim Tadmor, “The Inscriptions of Nabunaid: Historical Arrangement” *Studies in Honor of Benno Landsberger* (Chicago: Oriental Institute of the University Chicago, 1965), 352-353.

<sup>44</sup>Hasel argumenta la diferencia contextual del “Verso de Nabonido” y la “Crónica de Nabonido” en que ambos se refieren a cosas distintas. Véase, Hasel, *The First and Third Years of Belshazzar (Dan 7:1; 8:1)*, 160.

<sup>45</sup>Se conoce que, en los primeros años, Nabonido estuvo en campañas militares. Era el primer año Asia Menor, el segundo año Hamath y el tercer año Arabia, véase *ANET*, 305.

En ese mismo año, Nabonido, después de dejar el reino a Belsasar, viaja a Tema; pues las crónicas consignan que él se encontraba en ese lugar en “el séptimo año” (549/548 a.C.) y por un periodo de hasta diez años.<sup>46</sup>

Por lo tanto, se puede decir que “el tercer año” del “Verso de Nabonido” como del “Cilindro de Sippar” viene hacer el sexto año de reinado de Nabonido. Este sincronismo como dice Hasel estaría de acuerdo con “los datos disponibles”.<sup>47</sup> A pesar que se piensa que aún hay mucho por saber, especialmente por los espacios que presentan las crónicas en relación a esos años, la propuesta de Hasel hasta ahora es la más razonable. En consecuencia, se establece que Daniel empezó a contar los años de reinados de Belsasar a partir de 500/549 a.C., cuando Nabonido le confió el reino.<sup>48</sup>

Como puede verse, la arqueología y los textos publicados sincronizan muy bien con los datos históricos dados por Daniel. Argumentar de que Daniel tuvo inexactitudes es pura conjetura erudita. Daniel reconoció a Belsasar como rey, pues era de su conocimiento la larga estancia que tuvo Nabonido en Tema. Por ello, se puede decir que el primer año de Belsasar fue el 550/549 a.C., y el tercero, el 548/547 a.C. de Daniel 7:1; Daniel 8:1 respectivamente.

---

<sup>46</sup>C. J. Gadd, "The Harran Inscriptions of Nabonidus," *Anatolian Studies* 8 (1958): 58-59. La crónica dice: “Él (pecado) diezmó a los habitantes del país, pero él me hizo salir de mi ciudad de Babilonia en el camino a Tema, Dadanu, Padakku, Hibra, Jadihu incluso hasta Jatribu. Durante diez años me movía entre estos (ciudades) Y no entró en mi propia ciudad de Babilonia”, véase *ANET*, 562.

<sup>47</sup>Hasel, *The First and Third Years of Belshazzar (Dan 7:1; 8:1)*, 161.

<sup>48</sup>El hecho que Daniel empieza a contar los años de reinados desde el inicio de la corregencia de Belsasar, era una costumbre normal en la monarquía judía. Véase, Edwin R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1965); Idem, *A Chronology of the Hebrew Kings* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1977).

Ahora se analiza las críticas en relación a la expresión: “Nabucodonosor tu padre”. Como ya es harto conocido, los judíos entendían que la expresión “padre” podía significar abuelo o antepasado.<sup>49</sup> No obstante, los críticos no parecen tener mayor problema con la expresión “padre”,<sup>50</sup> sino más bien con la filiación o parentesco de Belsasar con Nabucodonosor.

Una de las propuestas de los críticos es que el autor confundió a Nabucodonosor con Nabonido; según ellos, el supuesto vacío desde Nabucodonosor hasta Belsasar en el libro de Daniel justificaría tal confusión.<sup>51</sup> Sin embargo, el conocimiento tan preciso de Nabucodonosor en el libro de Daniel hace inequívoca su mención. En Daniel 4:30 se refiere a Nabucodonosor como constructor de Babilonia cuando dice: “Habló el rey y dijo: ¿No es esta la gran Babilonia que yo edifique para casa real con la fuerza de mi poder; y para la gloria de mi majestad?”.<sup>52</sup>

Tal reconocimiento a Nabucodonosor ha sido aceptado unánimemente, por

---

<sup>49</sup>Ejemplos bíblicos como 1 Reyes 15:3; 22:15; 2 Reyes 15:38; 16:2 entre otros. Incluso esto era muy conocido en la cultura del Antiguo Cercano Oriente, Alomía menciona que “Tiglat-pileser I (1114-1076 AC) aduce en una tabletta de fundación del templo de Anu-Adad que es ‘hijo de Ashur-reshi, rey de Asiria, hijo de Tikulta-Ninurta, igualmente rey del mundo, rey de Asiria’”, véase A. Scharff y A. Moorgat, *Ägypten und Vorderasien in Alertum* (München, 1950), 152, citado por Alomía, *Varón muy amado*, 164. Por su parte, Schwantes menciona que “nos parece pedantería querer achacar a Daniel un error por una expresión corriente de sus días”. Véase, S. J. Schwantes “La fecha del libro de Daniel”, *Theologika* 8/2 (1993): 104.

<sup>50</sup>Incluso esto es reconocido por algunos críticos. Por ejemplo, Collins menciona que “...aunque “hijo” podría significar “nieto” o incluso “descendiente”, Nabonido no descendía de Nabucodonosor”, véase Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, 32.

<sup>51</sup>Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, 32.

<sup>52</sup>Se utilizará la Versión Reina-Valera 1960, a menos que se indique lo contrario.

ejemplo, Weisberg declara que

Los proyectos de construcción patrocinados por Nabucodonosor incluían el embellecimiento de Babilonia, su capital, la construcción de muros de fortificación además de los ya existentes y la mejora del templo de Marduk en Babilonia, Esagila. Existe una lista del personal de la corte de Nabucodonosor II, que muestra la compleja infraestructura del palacio real.<sup>53</sup>

Por su parte Sack declara:

El reinado de Nabucodonosor también fue marcado por la actividad de construcción significativa en Babilonia y en otros lugares. Se organizaron proyectos de restauración de templos en todo el sur de Mesopotamia. No menos de cinco muros fueron construidos para encerrar a Babilonia. El llamado "Palacio de Verano" fue construido en la parte de la ciudad que todavía llevaba el nombre "Babel". Pero el Palacio sur era el más importante, no sólo por su tamaño, sino porque estaba situado cerca de la Puerta de Ishtar y el camino de la procesión, una de las muchas calles que eran una característica del "centro de la ciudad". Se realizó un extenso trabajo en el Etemenanki, el zigurat de Babilonia que encontró su camino en el AT como la infame Torre de Babel. Según las fuentes clásicas, Nabucodonosor se casó con Amytis, hija del rey Mediano Astyages, y construyó los jardines reales cerca del palacio norte. Estos jardines colgantes fueron creados para recordar a su esposa de su patria montañosa, y fueron recordados por escritores posteriores como una de las siete maravillas del mundo antiguo.<sup>54</sup>

Incluso el mismo Nabucodonosor lo certifica diciendo:

Yo establecí Babilonia, la ciudad sublime... y sus grandes murallas, el Imgur-Enlil y el Nimid-Enlil. En el umbral de sus puertas coloqué grandes toros y serpientes con pies, como ningún otro rey lo había hecho hasta entonces. Mi padre había rodeado la ciudad con murallas de asfalto y ladrillo cocido; por mi parte construí una nueva y poderosa muralla, a lo largo de las otras, y la uní con las murallas de mi padre. Construí sus cimientos en el mismo dintel de los infiernos, y los elevé a la altura de una montaña. Mi padre había construido junto al Éufrates un muelle de ladrillo cocido, pero lo dejó incompleto. Yo, su primogénito, el favorito de su corazón, construí la muralla de Arakntu, de asfalto y ladrillo cocido, y fortifiqué la muralla de mi padre.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup>David B. Weisberg, "Nebuchadnezzar", en Paul J. Achtemeier, *Harper's Bible Dictionary* (San Francisco: Harper & Row, 1985), 690.

<sup>54</sup>Ronald H. Sack, "Nebuchadnezzar (Person)", en *The Anchor Yale Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1996), 4:1059. En adelante *ABD*.

<sup>55</sup>Albert Champdor, *Babilonia*, trad. Elsa Coult (Barcelona: AYMA, 1953), 140, citado por Alomía, *Varón muy Amado*, 47, 48.

El profesor Pfeiffer declaró que “presumiblemente nunca sabremos cómo nuestro autor se enteró de que la nueva Babilonia fue la creación de Nabucodonosor (4:30 [H. 4:27]), como lo han demostrado las excavaciones...”.<sup>56</sup> Por lo tanto, es totalmente fuera de lugar sugerir que Daniel confundió a Nabucodonosor con Nabonido. Sin embargo, algunos críticos han insistido en esta supuesta confusión debido a cuatro fragmentos hallados en Qumrán en 1955, denominados la “oración de Nabonido” (4QPrNab).<sup>57</sup> Al parecer, Nabonido se enfermó por siete años, relacionándolo así con la experiencia de Nabucodonosor registrada en Daniel 4. No obstante, si se hace una comparación entre ambas narraciones, lo que más se resalta son las diferencias que las similitudes, tanto en personajes, lugares y situaciones. Hasel resume estas diferencias en cuatro puntos cuando escribe que,

(1) Nabucodonosor fue infligido con una enfermedad en Babilonia, pero Nabonido estaba en Tema. (2) Se describe la enfermedad de Nabonido como “furúnculos malignos”, “sarpullido severo”, o “inflamación severa”, mientras que Nabucodonosor había caído con un trastorno mental raro, aparentemente una variedad de monomanía. (3) La enfermedad de Nabucodonosor era un castigo por *Dios*, mientras que la de Nabonido era aparentemente un castigo por la idolatría. (4) Nabucodonosor fue curado por Dios mismo cuando reconoció su soberanía, mientras que Nabonido fue curado por un exorcista judío...<sup>58</sup>

A pesar de esto, los esfuerzos de los críticos en tratar de relacionar ambas

---

<sup>56</sup>R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (New York: Harper & Bros, 1948), 758-759, citado por Gerhard Hasel, “The Book of Daniel: Evidences relating to Persons and Chronology”, *Andrews University Seminary Studies* 19, no 1 (1981): 38.

<sup>57</sup>Su publicación fue el año siguiente por, J. T. Milik, “‘Prière de Nabonide’ et autres écrits d’un cycle de Daniel: Fragments araméens de Qumran 4”, *Revue Biblique* 63/3 (1956): 407-415, citado por Hasel, “The Book of Daniel: Evidences relating to Persons and Chronology”, 39.

<sup>58</sup>Hasel, “The Book of Daniel: Evidences relating to Persons and Chronology”, 40.

narraciones han derivado que en el proceso de la reconstrucción de los fragmentos deteriorados e incompletos se termine interpretando el contenido del mismo. Por ejemplo, Collins refiere que Cross<sup>59</sup> reconstruye la línea 3 del fragmento: “Yo era como [a una bestia...]”. La frase en corchetes es un agregado al fragmento. Allí se puede notar el esfuerzo de Cross por asemejarlo al registro bíblico (cf. Dn 4:25, 32).<sup>60</sup> Otro ejemplo es de R. Meyer que piensa que el sueño de la oración se refiere a un gran árbol, tal como aparece en Daniel 4.<sup>61</sup> Y como si fueran pocas estas propuestas, Milik sugirió que el último fragmento debía completarse con la frase “cómo eres Daniel”.<sup>62</sup>

Collins reconoce “que por más que sean plausibles estos esfuerzos, las propuestas

---

<sup>59</sup>F. M. Cross, “Fragments of the Prayer of Nabonidus” *Israel Exploration Journal* 34 (1984): 260-64.

<sup>60</sup>La traducción de Cross de la primera columna dice: “(1) Las palabras del o[ra]ción que Nabonido, rey de [Ba]bilonia, el gran rey or[ó] cuando fue afligido] (2) con una enfermedad maligna por el decreto de d[io]s en Tema. [I Nabonido] fue afligido de [una enfermedad mala] (3) por siete años, y desde [tiempo] fui como [a una bestia y le oré al Altísimo] (4) y, en cuanto a mi Pecado, lo perdonó. Un adivino -que era judío d[e los exiliados- vino a mí y dijo:] (5) ‘Recuento y registro (estas cosas) en orden para honrar el nombre del d[ios altísimo]’. Yo escribí: Yo] estaba afligido de una enfermedad maligna en Tema [por el decreto del dios altísimo, y en cuanto a mí] (7) siete años estuve orando [a] dioses de plata y oro, [bronce, hierro,] madera, piedra (y) arcilla, porque [yo era de la opinión en que ell[os] eran dioses ...”. Citado por John J. Collins, “Nabonidus, Prayer of”, en *The Anchor Yale Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1996), 4:977. Como se puede apreciar, las frases en corchetes son agregados interpretativos de Cross.

<sup>61</sup>R. Meyer, *Das Gebet des Nabonid* (Berlin: Akedemie, 1962), citado por, John J. Collins, “Nabonidus, Prayer of”, 4:977.

<sup>62</sup>J. T. Milik, “Prière de Nabonide” et autres écrits d’un cycle de Daniel *Revue Biblique* 53 (1956): 407–415, citado por Collins, “Nabonidus, Prayer of”, 4:977. Por su parte, Harrinson recalca que para ese tiempo era imposible que exista una confusión con Nabonido, pues era un personaje muy conocido como también su estancia en Tema. Véase, R. K. Harrinson, “Daniel, book of” en Geoffrey W. Bromiley, *The International Standard Bible Encyclopedia*, (Wm. B. Eerdmans, 2002), 1:864.



dadas no se encuentran en el original”.<sup>63</sup> Por lo tanto, estas enmiendas textuales deben ser consideradas inútiles y poco serias para la investigación.

Collins, siguiendo la línea de los críticos prefiere proponer más el fondo que la forma al mencionar que ambos textos –la oración de Nabonido y Daniel 4– fueron “elaboraciones distintas de una tradición en común”.<sup>64</sup> Sin embargo, la suposición de Collins termina siendo pura conjetura, pues no existe ninguna prueba histórica para sustentarla. En cambio R. K. Harrinson considera “la oración de Nabonido” como perteneciente a la esfera del “folclore y las tradiciones populares”.<sup>65</sup> Se debe resaltar que, el libro de Daniel debe ser entendido como de naturaleza totalmente distinta. En cambio, una propuesta adecuada para el correcto trasfondo de la enfermedad de Nabucodonosor se puede remitir al descubrimiento de un fragmento cuneiforme donde se ratificaría la triste enfermedad de Nabucodonosor, desligando así cualquier relación con los fragmentos de la oración de Nabonido.<sup>66</sup>

Luego de haber analizado que no existe algún tipo de confusión en Daniel, se concluye que Daniel usó la frase “hijo de Nabucodonosor” considerándola como un

---

<sup>63</sup>Ibíd., 4:977.

<sup>64</sup>R. K. Harrinson, “Daniel, book of” en Geoffrey W. Bromiley, *The International Standard Bible Encyclopedia*, (Wm. B. Eerdmans, 2002), 1:977.

<sup>65</sup>R. K. Harrinson, *Introducción al Antiguo Testamento* (Jenison, MI: T.E.L.L., 1993), 191.

<sup>66</sup>El fragmento fue publicado en 1975 por el asiriólogo Grayson (A. k. Grayson, *Babylonian Historical-Literary Texts* [Toronto: University of Toronto, 1975], 87-92), donde se refiere que Nabucodonosor “le parecía que carecía de valor” y “que no prestaba atención a la palabra de sus labios”, cf. Hasel “El establecimiento de una fecha para el libro de Daniel”, 108.

antepasado de Belsasar.<sup>67</sup>

Por otro lado, considerar como padre a alguien que no tenga una filiación biológica, no es exiguuo en las Escrituras; por ejemplo, en 2 Reyes 2:12 Eliseo llama a Elias “padre mío”.<sup>68</sup> No obstante, ¿pudo haber existido algún tipo de relación filial entre Nabucodonosor y Belsasar? Para los críticos no existe ningún tipo de filiación entre ambos. Pero suponer esto en forma absoluta implica obviar un problema mayor; y es la falta de información disponible en relación a la genealogía de Nabonido, padre de Belsasar.

A pesar de la poca información se puede presumir que la madre de Belsasar pudo haber sido la hija de Nabucodonosor, conocida con el nombre de Nitocris.<sup>69</sup> Es más, haciendo una comparación con Neriglissar (560-556 a.C.), quien usurpó el trono de Amel-Marduk (562-560 a.C.), hijo de Nabucodonosor y que, siendo oficial de gran envergadura en la corte de Nabucodonosor, se casó con la hija de este. Millar<sup>70</sup> se

---

<sup>67</sup>Wiseman señala que el nombramiento de Nabucodonosor como “padre” “no contradice los textos babilonios que se refieren a Belsasar como el hijo de Nabonido, ya que este era descendiente en la línea de Nabucodonosor y pudo haber estado relacionado con él a través de su esposa”. Véase, D. J. Wiseman, “Belshazzar”, *Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible* (Grand Rapids, Mi: Zondervan, 1975), 1:515, citado por Hasel, “The Book of Daniel: Evidences relating to Persons and Chronology”, 44.

<sup>68</sup>cf. Baldwin, *Daniel: An Introduction and Commentary*, 24

<sup>69</sup>Harrison menciona que “según Dougherty, Nitocris la madre de Belsasar era la hija de Nabucodonosor, la que serviría para el linaje representado en Daniel”. Véase, Harrison, *Introducción al Antiguo Testamento*, 192. Shea menciona que “Herodoto nos dice que Nitocris fue última gran reina del Imperio Neobabilónico (*Historias*, I:185-188), pero su descripción de ella incluye tanto material legendario que es difícil decir si se estaba refiriendo a la esposa o madre de Nabonido en este caso”. Véase, Shea, “Nabonidus, Belshazzar, and the Book of Daniel: An Update”, 137.

<sup>70</sup>A. R. Millard, “Daniel 1-6 and History”, *Evangelical Quarterly* 49, no. 2 (1977): 71.

especula que pudo haber ocurrido lo mismo con Nabonido cuando usurpó el trono a Labashi-Marduk (556 a.C.), hijo de Neriglissar casándose con una de las hijas de Nabucodonosor.

Como puede apreciarse existe mucho espacio disponible en la historia para suponer alguna filiación familiar entre Belsasar y Nabucodonosor. Incluso en una escritura de la “estela de basalto”, Nabonido establece vínculos con sus antecesores. En la esfera de la realeza la escritura dice:

Después de que sus días se habían llenado [de Neriglissar] y él había comenzado en el viaje del destino (humano), su hijo Labashi-Marduk, un menor (que) no había (aún) aprendido a comportarse, se sentó en el trono real contra el Intenciones de los dioses y (faltan tres líneas).

Me llevaron al palacio [Nabonido] y todos se postraron a mis pies, me besaron y me saludaron una y otra vez como rey. (Así) fui elevado a gobernar el país por orden de mi señor Marduk y (por lo tanto) obtendré lo que yo desee, ¡no habrá rival mío!

¡Soy el verdadero ejecutor de las voluntades de Nabucodonosor y Neriglissar, mis regios predecesores! Sus ejércitos me son confiados, no trataré descuidadamente sus órdenes y estoy ansioso por complacerlos (es decir, para ejecutar sus planes)”.<sup>71</sup>

Con este documento se puede resaltar que Nabonido llama a Nabucodonosor y Neriglissar “mis regios predecesores”. Esta expresión no solo vincularía la línea real con Nabucodonosor, sino que al quitarle el trono a Labashi-Marduk, Nabonido podría respaldar la continuidad dinástica de Nabucodonosor y Neriglissar, sus “regios predecesores”; esto implicaría algún matrimonio real con alguna de las hijas de Nabucodonosor enlazando así no solo aspectos regios, sino también del linaje. Por lo tanto, las cuestiones de falta de exactitud histórica en la expresión “Nabucodonosor tu

---

<sup>71</sup>Este documento fue encontrado en la “estela de basalto” en Estambul, publicada por primera vez por V. Scheil, *Inscription de Nabonide* (1896), véase *ANET*, 309.

padre” a Belsasar (Dn 5:11, 14, 18, 22) no tendrían ningún asidero como aseveran los críticos.

### Darío el Medo, un problema pendiente

El cuestionamiento de la historicidad de “Darío el Medo” quizás sea el más desafiante de todos. El asunto es simple: hasta el momento no se tiene documentación extrabíblica explícita que refiera la existencia de un personaje con el nombre de “Darío el Medo” en la historia, inmediatamente después de la caída de Babilonia.<sup>72</sup> Esto llevó a Rowley a decir que no hay espacio en la historia para “Darío el Medo”.<sup>73</sup> Sin embargo, se han propuesto diferentes teorías para identificar al Darío de Daniel.

### Darío I

Esta propuesta se basa en que Darío I fue un gran organizador del imperio Persa,<sup>74</sup> y que bien podría relacionarse con los 120 sátrapas elegidos en Daniel 6:1-2.<sup>75</sup> También

---

<sup>72</sup>Collins menciona que “ninguna persona como Darío el Medo se sabe que haya existido aparte de la narración de Daniel”, véase, Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 30. Koch menciona que “...la misteriosa referencia a Darío en el libro de Daniel ha planteado una dificultad severa para los exegetas desde tiempos tempranos”. Véase, Klaus Koch, “Darius the Mede (Person)” *ABD*, 2:38.

<sup>73</sup>H. H. Rowley, *Darius the Mede and the four World Empires in the Book of Daniel* (Cardiff: University of Wales Press Board, 1959), 9.

<sup>74</sup>Rowley argumenta que el escritor o editor de Daniel tomó de Darío I; pero de manera confundida y distorsionada. *Ibíd.*, 54-60.

<sup>75</sup>Collins menciona que hubo tres reyes persas que llevaron el nombre de Darío de los cuales el primero era conocido por organizar satrapías tal como el Darío de Daniel. También argumenta que Darío tuvo que lidiar con dos revueltas en Babilonia y que bien pudo haber sido tomado como la conquista de Babilonia en el 539 a.C. Véase, Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 30, cf. T. Cuyler Young Jr, “Darius (Person)” *The Anchor Yale Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1996), 2:38. Por su parte, Montgomery dice que “por razones locales desconocidas para nosotros, el gran Darío I, que convirtió el dominio de Ciro en un

se ha dicho que Darío I fue denominado “Medo” por asuntos del propósito del libro de Daniel.<sup>76</sup> Finalmente se ha argumentado que las inexactitudes históricas de “Darío el Medo” con Darío I de Persia deben verse como un asunto de reminiscencia.<sup>77</sup>

Como puede apreciarse, son los críticos quienes defienden este postulado y que el personaje de “Darío el Medo”, tal como aparece en Daniel, debe ser visto como un personaje ficticio. No obstante, tal postura es simplista en la búsqueda de la identidad de “Darío el Medo”.

El escritor bíblico fue tan preciso en los detalles que difícilmente pudo haberse confundido. Se dice que Darío el Medo tenía 62 años (Dn 5:31), era de origen medo (Dn 9:1b), su padre se llamó Asuero (Dn 9:1a) y que tomó Babilonia inmediatamente después de la noche de la muerte de Belsasar (Dn 5:31).<sup>78</sup> Todas estas características, no

---

imperio organizado, que tuvo que castigar a Babilonia por su rebeldía en sus primeros días, puede haber pasado como un Medo y no haber lugar para él en la línea de los cuatro reyes persas conocidos por la Biblia...”. Véase James A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (New York: Charles Scribner's Sons, 1927), 64. Goldingay también mira una relación de los sátrapas con Darío I. No obstante, en la elección de los tres por encima de los sátrapas para Goldingay es aún desconocido. John E. Goldingay, *Daniel, Word Biblical Commentary* (Dallas: Word, 2002), 123.

<sup>76</sup>Collins presupone que las historias de Daniel 1-6 existieron separadas y que la inclusión de Darío I y “su identificación como un Medo sirve como propósito en la estructura literaria de Daniel”, véase Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 30.

<sup>77</sup>Hartman y Di Lella, argumentan que el nombre es ficticio; pero ha sido tomado de Darío I (522-486 a. C.), siendo una reminiscencia del autor. Véase Louis F. Hartman y Alexander A. Di Lella, *The Book of Daniel: A New Translation with Notes and Commentary on Chapters 1-9* (New Haven; London: Yale University Press, 2008), 35.

<sup>78</sup>Koch refiere que la filiación de Darío I como persa es bien claro en la Escritura como para que no exista confusión con Darío el Medo (Esd 4: 5, 24; 6:14; Neh 12:22); igualmente ocurre con Darío II. Además, Koch agrega que en las inscripciones de Darío I él mismo indica su origen persa: “Soy un persa, hijo de un persa”. Véase Klaus Koch, “Darius the Mede (Person)”, *ABD*, 2:39.

identifican a Darío I, además él reinó en Persia del 522-486 a.C. y Darío el Medo de Daniel que tomó Babilonia en el 539 a.C., el relacionarlos es un anacronismo.

### **Astyages**

Astyages, a quien normalmente se lo considera el último rey de los Medos<sup>79</sup> y que fue vencido por Ciro (550/549 a.C.), se lo pone como candidato para ser Darío el Medo. Se ha argumentado hipotéticamente que pudo haber sido instalado como virrey en Babilonia;<sup>80</sup> sin embargo, no se tiene ningún documento histórico que respalde tal deducción.<sup>81</sup> Además, no tendría sentido atribuirle Babilonia, cuando pudo haber quedado como gobernador en su propia nación de los Medos. Considerando, además, que entre la conquista de los persas sobre Media y la conquista de Babilonia existe un espacio de por lo menos 10 años.

### **Cyaxares II**

Cyaxares II, el supuesto hijo de Astyages es relacionado con Darío el medo; pues de acuerdo a Xenofonte,<sup>82</sup> Ciro se casó con la hija de este.<sup>83</sup> A través de este matrimonio

---

<sup>79</sup>Para mayor detalle sobre Astyages, véase, Edwin M. Yamauchi, “Astyages (Person)”, *ABD*, 1:507-508.

<sup>80</sup>Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, 63.

<sup>81</sup>Shea comenta que, Astyages, según las fuentes clásicas, nunca fue a Babilonia después de la derrota con Ciro; en consecuencia, ha recibido poca atención en comentarios más recientes, véase William Shea, “Darius the Mede: An Update”, *Andrews University Seminary Studies*, 20, no. 3 (1982): 231.

<sup>82</sup>De acuerdo a Xenofonte, el rey Astyages llegó a tener un hijo varón que gobernó Media. *Cyropaedia* de Xenofonte, I, 5.2 en, Xenofonte, *Ciropedia* trad. Por Sánchez Pacheco (Madrid: Editorial Gredos, 1987), 112.

<sup>83</sup>Véase *Cyropaedia* de Xenofonte, VII, 5, 19, Xenofonte, 237; cf. Montgomery, *A*

se presume que Ciro le encargó Babilonia. Sin embargo, aparte de Xenofonte, no se tiene ningún testimonio escrito sobre Cyxares II y mucho menos que haya llegado a gobernar Babilonia.<sup>84</sup> Así que esta sola consideración acarrearía mayores problemas históricos, pues no se puede construir toda una historia en base a un solo testimonio.

### **Cambises**

Se relaciona a Cambises hijo de Ciro, con Darío el Medo debido a las muchas inscripciones en cuneiforme donde lleva el título de “rey de Babilonia”.<sup>85</sup> Esta posición ha sido defendida básicamente por Boutflower,<sup>86</sup> quien, a través del testimonio de estas tabletas en cuneiforme, argumentó que Ciro le puso como vasallo en Babilonia. Incluso, un argumento interesante de Boutflower afirma que “al pueblo de Babilonia le parecería que, como Ciro había tomado el lugar de Nabonido en el trono del imperio, su hijo

---

*Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, 63. Shea remarca que Herodoto y Ctesias contrariamente a Xenofonte escribieron que Astyages no tuvo heredero varón, véase William Shea, “Darius the Mede: An Update”, 231.

<sup>84</sup>Algunos han tratado de construir posibilidades sobre la información de Xenofonte, en el sentido que Ciro le dio un trato especial a Cyaxares II; incluso construyendo un lugar real en Babilonia (cf. *Cyropaedia* de Xenofonte VIII 5. 17-20), véase Nichol, *Comentario Bíblico Adventista*, 843-844. Sin embargo, considerar esto, llevaría a construir toda una especulación histórica sobre un personaje que las fuentes cuneiformes no lo consideran y basándose en un solo testimonio. Por su parte Montgomery, menciona que no se puede tener mucha confianza en los escritos de Xenofonte; porque también menciona que Ciro se casó con la hija de Astyages. Véase Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, 63.

<sup>85</sup>Shea presenta las distintas tablillas con los títulos que llevaron Ciro y Cambises, concluyendo que Cambises llevaba el título “rey de Babilonia” al menos desde la primavera del 538 a.C. Véase, William Shea, “Darius the Mede in his Persian-Babylonian Setting”, *Andrews University Seminary Studies*, 29, no. 3 (1991): 237, especialmente el pie de página número 7.

<sup>86</sup>Charles Boutflower, *In and Around the Book of Daniel* (Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 1977), 142-155.

Cambises había tomado el lugar de Belsasar, hijo de Nabonido en el trono de Babilonia”.<sup>87</sup>

Hay otros problemas: Daniel 5:31 refiere que Darío el Medo tenía 62 años cuando tomó el reino el mismo día de la conquista; además, el contexto hace notar que el reino no lo tomó por heredad o corregencia de alguien superior, sino que le fue dado como señor de todo el imperio (Daniel 5:28).<sup>88</sup> En el caso de Cambises, es poco creíble que haya tenido 62 años. Como se conoce no llevó el título de “rey de Babilonia” inmediatamente después de la toma de Babilonia, sino hasta la primavera del 538 a.C. Además, Cambises no recibió el reino mediante la conquista, sino por heredad a manera de corregencia por su padre Ciro, siendo su poder limitado y local (Babilonia).

### **Ugbaru o Gubaru**

Luego tenemos el caso de un Ugbaru o Gubaru vertido al griego por Gobryas. Al respecto se ha escrito mucho sin tener conclusiones absolutas por estar sujeto a futuros descubrimientos. Para entender esto con mayor precisión es importante marcar algunas diferencias en el siguiente cuadro.<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup>Charles Boutflower, *In and Around the Book of Daniel* (Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 1977), 148.

<sup>88</sup>En los capítulos donde se menciona a Darío el Medo (Daniel 5:28; 6:25-27) el contexto siempre infiere no un poder de cobertura local, sino uno de alcance imperial.

<sup>89</sup>El modelo del cuadro ha sido tomado de Law, con algunos agregados y modificaciones por el autor de esta tesis. Cf. George R. Law, *Identification of Darius the Mede* (Pfafftown, NC: Ready Scribe Press, 2010), 69.



**Tabla 1. Cuadro comparativo de Ugbaru y Gubaru**

| Nombre     | Título                  | Notas  | Fuente  |
|------------|-------------------------|--|---|
| Ugbaru (1) | Gobernador de Gutium    | Xenofonte menciona a un Gobryas en la toma de Babilonia que fue asirio.                                | Crónica de Nabonido; <sup>90</sup> Xenofonte. <sup>91</sup> |
| Gubaru (2) | Gobernador              | Él fue quien instaló gobernadores.   | Crónica de Nabonido <sup>92</sup>                           |
| Gubaru (3) | Gobernador de Babilonia | Se lo menciona que gobernó del cuarto año de Ciro (535/4 a.C.) al quinto año de Cambises (525/4 a.C.). | Tabletas de Contrato <sup>93</sup>                          |
| Gubaru (4) | Cómplice de Darío I     | Sería un anacronismo relacionarlo con Darío el Medo.   | Behistun; y Herodoto (Gobryas) <sup>94</sup>                |

Como se puede apreciar, hay por lo menos una mención a un Ugbaru y tres menciones a un Gubaru. Muchos eruditos no marcaron distinciones relacionando algunos

---

<sup>90</sup>ANET, 306

<sup>91</sup>Xenofonte identifica a Gobryas como gobernador de Gutium y que era asirio de avanzada edad, véase *Cyropaedia* de Xenofonte, IV, 6.1.

<sup>92</sup>Es bueno recalcar que el orden de la descripción encontrada en la Crónica de Nabonido pareciera ser intercambiable el Ugbaru (el primero en la tabla) y Gubaru (el segundo en la tabla). Primero se menciona al Ugbaru entrando a Babilonia; luego se menciona al Gubaru instalando gobernadores; finalmente regresa al Ugbaru donde se narra su deceso. Véase ANET, 306.

<sup>93</sup>J. C. Whitcomb, *Darius the Mede* (Grand Rapids, MI: Baker, 1959), 17.

<sup>94</sup>Se comenta que Herodoto mencionó a un Gobryas en el tiempo de Darío I; pero no menciona a ningún Gobryas en la toma de Babilonia, véase, Law, *Identification of Darius the Mede*, 69.

de ellos. Por ejemplo, entre el Ugbaru (1) y el Gubaru (2), autores como Shea<sup>95</sup> y Dandamayev<sup>96</sup> los vieron como el mismo personaje. Por su parte, Whitcomb<sup>97</sup> marca una diferencia entre ambos por el inicio de las consonantes en otras palabras; el Ugbaru no es Gubaru. En cambio, relaciona el Gubaru (2) con el Gubaru (3) que empezó a gobernar Babilonia desde el cuarto año de Ciro (535 a.C.)<sup>98</sup> En relación al Gubaru (4) no se considera mayor comentario, pues es mencionado en el tiempo de Darío I, difícilmente creíble para la identidad de Darío el Medo.<sup>99</sup>

Sea cual fuere el caso, el problema mayor radica en que ellos tuvieron una gobernación local limitada, más no de cobertura imperial. De acuerdo a Daniel 6:25-27 se precisa que el decreto de Darío el Medo tuvo un alcance “a los pueblos, naciones, y lenguas”, lo que implicaría una cobertura mayor y no local. Sin embargo, algunos insisten

---

<sup>95</sup>Shea no hace distinción entre ambos, pues ambos nombres se usan en la misma narrativa; al parecer, de manera intercambiable, véase William Shea, “Darius the Mede: An Update”, 234. Por otra parte, se precisa que Ugbaru (1) entró a Babilonia el 12 de octubre del 539 a.C. Por su parte, el Gubaru (2) nombró los gobernadores en el 29 de octubre del 539 a.C., el finalmente, Ugbaru (1) inicial murió el 6 de noviembre del 539 a.C. (undécimo de Marcheswan). Como puede apreciarse, ambos personajes, están tan cerca el uno del otro y podría tratarse de una sola persona, incluso considerando que ambas maneras de escribir son traducidas por los historiadores griegos como Gobryas. Sin embargo, también es difícil suponer por qué los escribas babilónicos alteraron las letras iniciales si se trataría del mismo personaje, incluso tratándose de la misma narrativa.

<sup>96</sup>Mohammad Dandamayev, *Iranians in Achaemenid Babylonia* (Costa Mesa, CA: Mazda Publishers in association with Bibliotheca Persica, 1992), 72-79.

<sup>97</sup>J. C. Whitcomb, *Darius the Mede* (Grand Rapids, MI: Baker, 1959), 17.

<sup>98</sup>Ibíd., 21-22, 24.

<sup>99</sup>Dandamayev argumento que quizás puede haber una relación entre el Gubaru (3) con el Gubaru (4); pero a la vez provee distinción entre ellos, véase Dandamayev, *Iranians in Achaemenid Babylonia*, 72-79.

en que la expresión “tierra (אֶרֶץ)” usada en el versículo 25 (BH v. 26) debe entenderse de manera local o limitada, implicando solo Babilonia o los antiguos dominios de Nabucodonosor, no obstante, tal interpretación se basa en el significado de una sola palabra<sup>100</sup> y no en el contexto del decreto tal como los refiere el versículo 25. Incluso la expresión aramea בְּכָל-אֶרֶץ, “en toda la tierra” encuentra paralelismos con Daniel 2:39; 4:1[BH 3:31] en el que el énfasis de la expresión es de connotación imperial, y no local. Por lo tanto, tratar de limitar el poder del decreto de Darío el Medo pareciera ser no muy satisfactorio. A esto, se agregan otras observaciones, en relación<sup>101</sup> al título de “rey” que difícilmente sería dado a un gobernante subordinado en la provincia de Babilonia.<sup>102</sup>

## Ciro

Esta posición radica en ver a Darío el Medo como Ciro el grande; fue propuesta por Wiseman en 1957.<sup>103</sup> La argumentación a favor de Ciro interpreta Daniel 5:28 (BH 5:29) no como reinos paralelos entre Darío y Ciro, sino clarifica o explica que Darío no es otro, sino Ciro. Esta manera de interpretar se justifica, considerando que la “waw” que

---

<sup>100</sup>Archer que está a favor de identificar a Darío el Medo con un Gubaru. Argumenta que el arameo אֶרֶץ y el hebreo אֶרֶץ que significan “tierra” da a entender un asunto más local que mundial. Véase, Gleason L. Archer, Jr., “Daniel”, *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelein (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1986)7: 19.

<sup>101</sup>Wiseman observa que en los textos cuneiformes el nombre Gubaru no está relacionado con Darío. D. J. Wiseman, “Some Historical Problems in the Book of Daniel,” D. J. Wiseman, ed., *Notes on Some Problems in the Book of Daniel* (London: The Tyndale Press, 1965), 10

<sup>102</sup>Ibíd. 11, cf. Matthew Wayne Neal, “The Identity of Darius the Mede” (Sun Valley, CA: Monografía presentada en The Master's Seminary, 2004), 12-13.

<sup>103</sup>D. J. Wiseman, *Christianity Today* 2, no. 4 (25 de noviembre, 1957): 7-10, cf. D. J. Wiseman, “Some Historical Problems in the Book of Daniel”, 9-16.

aparece en el texto no debe ser visto como una simple conjunción copulativa, sino como *waw* epexegetica o explicativa.<sup>104</sup> En otras palabras, el texto en vez de traducirse como “Daniel prosperó durante el reinado de Darío y durante el reinado de Ciro el Persa”, debiera leerse como “Daniel fue prosperado durante el reinado de Darío, *el cual es* el reinado de Ciro el Persa”

En el desarrollo de su argumentación, Wiseman compara, otros casos parecidos como en 1 Crónicas 5:26 donde Pul rey de los asirios no es otro, sino Tiglat-Pileser. Esta relación entre Pul y Tiglat-pileser como la misma persona es gracias a la “*waw*” explicativa. Como puede apreciarse esta interpretación reconciliaría el texto de diferenciación entre Darío y Ciro.<sup>105</sup> Sin embargo, esta interpretación traería otras dificultades que giran alrededor de Daniel 9:1.<sup>106</sup> En primer lugar, la mención de Darío como hijo de Asuero; hasta donde se conoce, el padre de Ciro fue Cambises I y no

---

<sup>104</sup>Ibíd., 12. Para el uso de la “*waw*”, véase, Bruce K. Walke y M. O’Condor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 551, cf. William Gesenius y Samuel Prideaux Tregelles, *Gesenius’ Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures* (Bellingham, WA: Logos Research Systems, 2003), 234. Es bueno comentar que, de acuerdo a los eruditos en esta materia, el uso del *waw* es múltiple, por lo cual la asignación “explicativa” no debe causar rareza. Por ejemplo, Williams menciona 13 clases de *waw*: coordinativo, disyuntivo, adversativo, alternativo, explicativo, pleonástico-estilístico, de acompañamiento, comparativo, enfático, sarcástico, de apódosis, adjuntivo y distributivo. Esto sin considerar otros valores. R. J. Williams, *Hebrew Syntax* (Toronto, 1967), 72-73, citado por Francisco Javier del Barco del Barco, “Sintaxis verbal en los profetas menores preexílicos” (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2001), 88.

<sup>105</sup>Whitcomb arguyó que se trata de una “*waw*” de contraste. Véase, J. C. Whitcomb, *Darius the Mede* (Grand Rapids, MI: Baker, 1959), 48. Sin embargo, Wiseman respaldó su posición con el contexto; pues el texto se encuentra al final de una sección (5:35-6:28) explicando la introducción del nombre del gobernante; de otra manera hubiera sido desconocido para el lector, véase D. J. Wiseman, “Some Historical Problems in the Book of Daniel”, 14.

<sup>106</sup>Matthew Wayne Neal, “The Identity of Darius the Mede”, 17.

Asuero. En segundo lugar, la ascendencia meda, cuando se conoce que Ciro fue persa. En tercer lugar, la expresión “vino a ser rey” que implicaría que otro superior a él lo puso como rey de los caldeos. No obstante, tales argumentaciones no parecieran ser muy sólidas. Wiseman menciona que Asuero, más que un nombre, pudo significar un antiguo título.<sup>107</sup> Por otro lado, también puede ser que “la forma castellana de Asuero, que viene del hebreo [אַחַשְׁוֵרֶשׁ] *Ahasuerus*, podría ser la traducción de *Uvaxshtrah*, la antigua grafía persa de Cyaxares”.<sup>108</sup> Como se conoce de acuerdo a los historiadores clásicos, la madre de Ciro fue Mandane hija de Cyaxares. Con este argumento se resolvería las dos primeras observaciones, tanto el nombre de Asuero como padre la Meda por línea materna.<sup>109</sup>

Por último, la tercera observación de la expresión “vino a ser rey” es discutida de acuerdo a la voz hebrea, si el verbo הִמְלִיךָ debe ser considerado un *hiphil* (activo causativo [vino a ser rey]) o un *hophal* (pasivo causativo [se convirtió en rey]). Esto lleva a suponer que alguien superior puso a Darío como rey, aunque algunos argumentan que fue Ciro.<sup>110</sup> No obstante, si fuese el caso, no significaría un problema; pues el hecho que alguien diera el reino a Darío sería consistente con uno de los temas sobresalientes del libro, que es la

---

<sup>107</sup>Ibíd., 15, cf. Richard N. Frye, *The Heritage of Persia* (London: Weidenfield and Nicolson, 1962), 97.

<sup>108</sup>Nichol, *Comentario Bíblico Adventista*, 4:844, William Shea, “Darius the Mede in his Persian-Babylonian Setting”, 251-254.

<sup>109</sup>Véase, *Cyropaedia* de Xenofonte, I, 3.1;4.1, 6-9.

<sup>110</sup>Shea argumenta sobre el trasfondo histórico cuando Ciro fue nombrado “rey de Babilonia”; sin embargo, tal construcción lógica de la historia no es muy claro en el pasaje, cf. William Shea, “Darius the Mede in his Persian-Babylonian Setting”, 250.

soberanía de Dios, donde el personaje tácito que entregó el reino a Darío no sería Ciro, sino el mismo Dios (Dn 5:28; Cf. Dn 1:2; 2:37).<sup>111</sup> Además, el hecho de que pueda verse a Darío como Ciro, no debería causar sorpresas, pues podría estar en armonía con el estilo dual propio del libro. Por ejemplo, los usos de los nombres de los amigos de Daniel, como Misael, Azarías y Ananías (Dn 1), por Sadrac, Mesac y Abeg-nego (Dn 3). También el mismo nombre dado a Daniel por Beltsasar; por lo tanto, el hecho que Daniel refiera primero como Darío el Medo (Dn 9:1) y luego como Ciro el Persa (Dn 10:1) estaría en acorde con su propio estilo.

Por otro lado, ver a Darío como Ciro estaría en armonía con la edad de 62 años (Dn 5:31). De acuerdo a la historia, Ciro había gobernado Persia durante 30 años y murió 9 años después de la conquista de Babilonia (530/529 a.C.);<sup>112</sup> este hecho es entendible por la avanzada edad que tenía. Además, la doble ascendencia medopersia de Ciro, encajaría con las profecías de otros libros veterotestamentarios. Al respecto, Wiseman, menciona que “la identificación de Ciro como rey persa con Darío el Medo se asocia bien con las profecías de Isaías (13:17) y Jeremías (51:11, 28)”<sup>113</sup> donde se afirma que los medos conquistaron Babilonia.

Otro detalle histórico importante se encuentra en las inscripciones de Harran<sup>114</sup> en el que se menciona a un “rey medo” en el año 546 a.C. donde supuestamente los medos

---

<sup>111</sup>cf. Matthew Wayne Neal, “The Identity of Darius the Mede”, 17.

<sup>112</sup>Wiseman argumenta que la posibilidad que Ciro haya nacido el 600 a.C., es factible pues su abuelo era rey de Parsumas en el 640. Wiseman, “Some Historical Problems in the Book of Daniel”, 15.

<sup>113</sup>Ibíd., 14.

<sup>114</sup>C. J. Gadd, “The Harran Inscriptions of Nabonidus,” *Anatolian Studies* 8 (1958): 77; cf. *ANET*, 562.

ya habían sido conquistados y absorbidos por los persas. Al respecto, Wiseman argumenta que tal mención “no se refiere a otra persona, sino a Ciro, y que posiblemente *con ese título* era conocido en Tema”.<sup>115</sup> En este sentido, considerando que el último rey medo fue Astyages, quien fuera derrotado por Ciro en el 550/549 a.C., pudo Ciro mismo tomar el título de rey de los medos, por la conquista realizada, así como su ascendencia meda por parte de madre. No obstante, Shea, que también está a favor de identificar a Darío el medo con Ciro,<sup>116</sup> discrepa en este aspecto; valiéndose del testimonio de Xenofonte argumenta que Cyaxares II pudo haber sido el rey medo en mención,<sup>117</sup> siendo este, el hijo de Astygadas.<sup>118</sup>

Como se ha manifestado más arriba,<sup>119</sup> la credibilidad de Xenofonte ha sido

---

<sup>115</sup>Wiseman, “Some Historical Problems in the Book of Daniel”, 13.

<sup>116</sup>Shea originalmente estaba a favor que Darío el Medo era Ugbaru/Gubaru, véase, William Shea, “Darius the Mede: An Update”, 229-247. Pero después de las nuevas evidencias defendió la posición de Wiseman, véase William Shea, “Darius the Mede in his Persian-Babylonian Setting”, 235-257.

<sup>117</sup>Cyropaedia de Xenofonte I.5.2: I.3.1; I.4.1; I.5.5; VIII.5.17, 19. Shea argumenta que “las inscripciones de Harran de Nabonido nos dicen que había un rey de los medos, después del tiempo de Astyages y las fuentes clásicas (Xenofonte) nos dicen que el rey era Cyaxares II”. Shea, “Darius the Mede in his Persian-Babylonian Setting”, 240.

<sup>118</sup>Así Shea, basándose en Xenofonte, establece la relación entre Cyaxares II y Ciro, manifestando que, en la toma de Babilonia, se llevó un duelo nacional por una mujer que había muerto. Shea supone que fue la esposa de Ciro, en conformidad a la expresión de Herodoto: “Ciro estaba vivo cuando su esposa murió” (*Historia*, 2.1). Luego agrega como manifiesta Xenofonte, que Ciro tras la muerte de su esposa tuvo un encuentro con Cyaxares II quien le dio a su hija como esposa (William Shea, “Darius the Mede in his Persian-Babylonian Setting”, 240-242.). Para Shea esto tendría sentido, pues gracias a su matrimonio Ciro pudo llevar el título de rey de los medos.

<sup>119</sup>Véase la sección de Cyaxares II.

seriamente cuestionada y “socavada por los registros cuneiformes”.<sup>120</sup> Además, no tenemos otro testimonio aparte de Xenofonte; en consecuencia, construir una historia con un solo testimonio hace que la argumentación sea muy subjetiva o al menos no constatada por otras fuentes contemporáneas. Sea cual fuere el caso, la hipótesis de Ciro como Darío el medo pareciera ser más razonable hasta el momento, debido a las argumentaciones ya presentadas.

Otro aspecto también cuestionado es el nombre Darío. Sin embargo, como se sabe, en la antigüedad era normal usar más de un nombre. Como se mencionó arriba, a Tiglat-Pileser se le conocía con el nombre de Pul (1 Cr 5:26).<sup>121</sup> Por lo tanto, Darío podría haber tenido otro nombre (Ciro) o algún título antiguo<sup>122</sup> que unido por su ascendencia media Daniel lo llamó, Darío el medo.<sup>123</sup> Siguiendo esta hipótesis tenemos a Darío el medo como Ciro entrando a Babilonia “el tercer día, del mes de Arahshamnu” (29 de octubre del 539).<sup>124</sup>

Las crónicas de Nabonido refieren que Ciro fue recibido con ramas verdes y

---

<sup>120</sup>Gerhard Hasel, “Establecimiento de una fecha para el libro de Daniel”, *Simposio sobre Daniel* (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010), 115.

<sup>121</sup>Véase los ejemplos del uso de más de un solo nombre en los reyes asirios y su peculiaridad en Babilonia. William Shea, “Darius the Mede: An Update”, 230-231. Baldwin hace referencia que “en el 11:1 la LXX y Theodotion tienen a ‘Cyrus’ en vez que Darío el Medo. Esto sugiere que el traductor griego conocía el nombre doble y prefirió usar el que era más conocido para evitar confundir a sus lectores”, véase Joyce G. Baldwin, *Daniel: An Introduction and Commentary*, 29.

<sup>122</sup>Wiseman, “Some Historical Problems in the Book of Daniel”, 13.

<sup>123</sup>Ciro llevaba numerosos títulos, como “Rey de Anshan”, “Rey de Persia”, “Rey de Babilonia”, “Rey de las tierras”, *Ibíd.*, 13.

<sup>124</sup>*ANET*, 306.



mandó saludos a todos los pobladores de Babilonia.<sup>125</sup> Por otro lado, el hecho que en las crónicas no se menciona a Ciro como “rey de Babilonia”, sino como “rey de las tierras”,<sup>126</sup> al menos en su primer año, no debe causar sorpresa; pues tanto para Daniel y las crónicas caldeas está claro que Ciro era el nuevo rey de Babilonia.<sup>127</sup>

Hasta aquí se puede notar que de todas las posibilidades que se han planteado para la identidad de Darío el Medo, la última es la más convincente. En consecuencia, se puede establecer que existe espacio suficiente para su ubicación en la historia, descartando así todo postulado en contra de la historicidad del libro de Daniel.

### Sucesión de imperios en Daniel

En este tema se han planteado serios cuestionamientos en relación a la sucesión de imperios registrados en Daniel 2 y 7. En este análisis se considera tres puntos.

El primer aspecto es la crítica interna del libro de Daniel. En esto se ha

---

<sup>125</sup>Ibíd., 306. Por su parte, Wiseman cita un texto de Sippar (BM 56454, inédito), donde menciona que “dentro de la semana de su captura el 10 de octubre del 539 AC, está fechado al año de la adhesión de Ciro, véase Wiseman, “Some Historical Problems in the Book of Daniel”, 15.

<sup>126</sup>En relación al estudio de los títulos, un gran aporte fue hecho por Charles Boutflower, *In and Around the Book of Daniel* (Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 1977), 142-155. Él certifica que al menos en el primer año de Ciro, Cambises era titulado como “rey de Babilonia”. No obstante, Shea (William Shea, “Darius the Mede in his Persian-Babylonian Setting”, 147, 248; cf. [n. 7]) precisa que esto ocurrió recién en la primavera del 538 a.C. Esto es muy importante pues ya en el 539 a.C., Ciro había recibido el reino (Dn 5:31) y en las crónicas fue nombrado como “rey de las tierra” título de cobertura imperial. La coregencia de Cambises no cubría la especificación bíblica, pues este no recibió el reino.

<sup>127</sup>De igual manera ocurre con Belsasar, cuando Daniel (Dn 5) lo llama “rey”; pero las crónicas no se lo asignan así, sino “príncipe heredero” (*ANET*, 306). No obstante, para Daniel estaba claro que Belsasar era rey coregente desde el momento que Nabonido decidió dejarle el reino (*ANET*, 313).

argumentado que Daniel da una sucesión natural en su propio libro. Como puede notarse en los capítulos 1 al 5 y 7 al 8, la historia se desenvuelve en el tiempo neobabilónico; en el 6 y 9, el tiempo medo y del 10 a 12 tiempos persas.<sup>128</sup> Con ello los críticos concluyen que la sucesión de imperios sería, Babilonia, Media, Persia, y el cuarto Grecia. Tal postulado, estaría en contra de los que ubican los imperios de Media y Persia unidos, donde el orden de los imperios serían Babilonia, Medo-Persia, Grecia y Roma. No obstante, los críticos insisten en que la secuencia de ver a los medos por separado es apoyada por otros libros veterotestamentarios. Al respecto Montgomery<sup>129</sup> afirma que

El apoyo a este postulado de una hegemonía mediana que sucedió al de Babilonia es tenido en la Biblia misma. Varios oráculos proféticos habían anunciado la próxima destrucción de Babilonia por parte de los medos, sin duda un verdadero reflejo del triunfo del Umman-Manda sobre Nínive; esta expectativa afectó la retrospección judía. Tales pasajes son Is 13:17; 21: 2, Jer 51:11, 27-29.

Esta argumentación debe ser contrastada con las evidencias que salen del mismo libro de Daniel, como del resto del Antiguo Testamento no con pruebas selectivas y mal interpretadas como los críticos han alegado arriba.

El libro de Daniel nunca consintió un reino medo entre el babilónico y el persa. La argumentación de los críticos para sustentar esta secuencia se debe a la sola mención de Darío el Medo. Ellos miran a Darío como rey de Media, siendo este quien tomó el reino después de Babilonia (Dan 5:31).<sup>130</sup> Sin embargo, como se ha sustentado, tal

---

<sup>128</sup>Según Hartman y Di Lella se debe a que el “libro Daniel no fue escrito en el siglo VI a.C., ni pretende transmitir la historia real. Más bien, el libro emplea simplemente un ‘marco histórico’ comúnmente aceptado como el marco para sus narraciones inspiradas y visiones apocalípticas”. Véase, Louis F. Hartman y Alexander A. Di Lella, *The Book of Daniel* (New Haven; London: Yale University Press, 2008), 31.

<sup>129</sup>James A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (New York: Charles Scribner's Sons, 1927), 61.

<sup>130</sup>Es bueno precisar que algunos “conservadores” han tratado de reconciliar este

---

aspecto. Por ejemplo, Gurney, en su estudio (Robert J. M. Gurney, “The Four Kingdoms of Daniel 2 and 7,” *Themelios* 2, no. 2 (1977): 39-45.), inserta a los medos después de Babilonia de manera muy sutil. Su sugerencia es que en Daniel 2, la interpretación del metal de oro no es el reino de Babilonia hasta su caída, sino Nabucodonosor (Dn 2: 38); porque después de su muerte, el imperio neobabilónico decayó de tal manera que los medos superaron a los babilónicos, siendo considerados como el segundo imperio. En consecuencia, el orden sería Babilonia, Media, Persia y Grecia. Este pensamiento, sacaría a Roma de los cuatro imperios. Gurney, al construir esta secuencia parte bajo el presupuesto de que el reino de Dios descrito en Daniel es la primera venida de Cristo. Su imaginación llevó a Gurney a elaborar toda una relación histórica de las profecías de Daniel de acuerdo a los cuatro imperios, terminando con Grecia. Es así como las tres costillas del oso no son los pueblos de Lidia, Babilonia y Egipto conquistados por lo medos y persas, sino Ararat, Minni y Ashkenaz (cf. Jer 51: 27-29), derrotados por los medos. Además, la peculiaridad que un lado sea más alto que el otro, es simplemente dos etapas del imperio medo. Para Gurney está claro que la bestia semejante al oso no es Persia, sino Media. El tercer reino según Gurney, es Persia y está caracterizado por las cuatro cabezas de la bestia semejante al leopardo (Dn 7). Estas cabezas según Gurney serían los cuatro primeros reyes persas tal como aparece en Daniel 11:2. Esto se podría contrastar con las palabras del ángel intérprete en Daniel 8 cuando al interpretar los cuernos del carnero de Daniel 8 dice que son los reyes de Media y Persia; sin embargo, Gurney no relaciona al carnero de Daniel 8 con el oso del 7. Menciona así que las similitudes entre ambos son simplemente aplicables a otras realidades no necesariamente las mismas. En el cuarto reino para Gurney es Grecia, que es representado por la bestia espantosa y terrible de Daniel; lo mismo es del macho cabrío siendo el cuerno pequeño Antíoco IV Epífanés. El asunto de la exclusión de Roma de los cuatro imperios, para Gurney es porque Roma fue derrotada por los Partos y no llegó a ocupar los territorios orientales de los imperios predecesores. Sin embargo, por más esfuerzo que hace Gurney en ajustar detalles no significativos o irrelevantes a la profecía de Daniel, deben ser cuestionados. En primer lugar, los imperios de turnos básicamente como Babilonia y Persia tomaban su lugar de hegemonía al tener un reconocimiento en relación a los otros imperios menores. En consecuencia, sus conquistas venían a lo largo de los años de esa hegemonía. Por ejemplo, cuando Ciro entro a Babilonia, Egipto aún se resistía y fue conquistado años después en tiempo de Cambises su hijo. De la misma manera, las luchas de Roma contra el imperio Partia fueron luchas de años. Si bien Roma perdió batallas contra los partos antes de Cristo, el emperador Trajano finalmente los venció en el 114-116 d.C. y los unió al imperio romano (Véase, Mark J. Olson, “Parthians”, *ABD*, 5:170-171). Como hemos mencionado, Gurney quiere encajar todo antes de la primera venida de Cristo, pues para él es la instauración del reino de Dios; pero tal interpretación viene ser un problema, cuando los intérpretes del Nuevo Testamento y el mismo Jesús ubican este acontecimiento en el futuro (Mt 24; Mr 13). Además, otra problemática que surge es que Gurney no puede encajar a Grecia los diez cuernos de la bestia de Daniel 7, solo se limita a mencionar los reyes seléucidas y simplemente no llegan a diez. Mucho más son los problemas de los tres cuernos arrancados, a pesar del apoyo con nuevas propuestas dadas por John H. Walton, “The Four Kingdoms of Daniel”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 29, no. 1 (1986): 25-36, que simplemente son insatisfactorias; hacen

argumentación tiene respaldo bíblico ni extrabíblico. Daniel siempre fue consistente en la unión del imperio medo-persa; por ejemplo, en Daniel 6: 8, 12 se repite constantemente las leyes de “Media y de Persia”. Si Daniel estuviera hablado de Media como un solo reino, no tendría sentido esta expresión. Incluso Daniel precisó de manera específica, cómo operaron las leyes de Media y Persia (Daniel 6:8) tal como se encuentran en Esther 1:9; 8:8, y que se respalda en el testimonio extrabíblico de Diodoro de Sicilia<sup>131</sup> donde refieren a la irrevocable determinación de la ley medopersa.

Como puede resaltarse hasta aquí, Daniel siempre consideró a los medos y persas como un solo imperio. Siguiendo esta interpretación incluso le daría gran sentido al uso de *waw* epexegetica o explicativa de Daniel 6:28.<sup>132</sup> En el sentido, primero se usa un nombre y procedencia (Darío el medo) para luego volver a usar otro nombre y otra procedencia (Ciro el persa), así Daniel estaría uniendo y aclarando que Darío no es otro, sino Cyrus mismo fusionando así el imperio medo y persa.

Otro texto que respalda el conocimiento de un imperio unido por Daniel está en la sección profética en Daniel 8:20, donde el ángel al referirse al carnero los llama “reyes de Media y de Persia”. Este simbolismo es claro, pues un solo animal, a saber, el carnero, representó una sola realidad, es decir, el imperio medopersa.

---

razonar que Roma es el mejor candidato para el cuarto imperio. Por último, Gurney también se complica al relacionar al macho cabrío de cuatro cuernos con la cuarta bestia de Daniel 7 con 10 cuernos, tales diferencias hacen nada creíble la interpretación de Gurney.

<sup>131</sup>El texto dice: “Darío III no podía derogar una sentencia de muerte dictada sobre un hombre inocente”, Diodoro de Sicilia 13.30, citado por Gerhard Pfandl, *Daniel*, 54; cf. Baldwin, *Daniel*, 141.

<sup>132</sup>Véase la discusión pertinente sobre Darío el medo, cf., n. 95.

Por lo otro lado, las referencias bíblicas de Isaías 13:17, 21: 2 y Jeremías 51:11, 27-29, como prueba para tener un reino medo separado, no tienen ningún sustento. En Isaías 44:27-28 y 45:1-3 se puede apreciar que el profeta vislumbra que el conquistador de Babilonia sería Ciro, en consecuencia, los persas.<sup>133</sup> Además, tanto Jeremías como Isaías mencionan a los medos como conquistadores de Babilonia; con ello no estaban incurriendo en una incoherencia histórica, sino lo que más adelante la historia ratificaría. Cuando Ciro conquistó a los Medos (550/549 a.C.) se considera la gran posibilidad que tomó soldados medos para seguir nutriendo su ejército en pro de la conquista a Babilonia, así Pierre Briant afirma que

Cualquiera que sea la razón, el ejército Mediano fue derrotado y Ciro se apoderó de Ecbátana y se impuso como sucesor de los reyes medianos. Lo más probable es que los pueblos de Asia Central (Hyrcanians, Parthians, Sakai y Bactrians) que habían estado vinculados a Ecbatana vinieron a renovar su estado de dependencia...Ciro ciertamente podría exigir contingentes de ellos para reforzar su ejército, que ya estaba llena con tropas medianas.<sup>134</sup>

Como puede notarse, los esfuerzos de la crítica para desacreditar a Daniel no son productivos; al parecer son inútiles pues tanto la evidencia interna y externa respalda las afirmaciones dados en el mismo libro de Daniel.

En otros aspecto, la crítica ha aludido que la secuencia de imperios dada en Daniel 2 y 7 ha sido tomada por fuentes foráneas.<sup>135</sup> Al respecto se han presentado fuentes

---

<sup>133</sup>En relación a la mención de Ciro, a los críticos no le ha quedado otra cosa que adjudicar a un segundo Isaías, sino un tercero o cuantos más sean necesarios. Véase

<sup>134</sup>Pierre Briant, "Persian Empire", en *The Anchor Yale Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1996), 5:237-238.

<sup>135</sup>Hartman y Di Lella, *The Book of Daniel*, 31, cf. Gerhard F. Hasel "The Four World Empires of Daniel 2 Against its Near Eastern Environment", *Journal for the Study of the Old Testament*, 4, no. 12 (1979): 17

persas, griegas y latinas con el fin de desacreditar la originalidad de Daniel. Al respecto Swain<sup>136</sup> arguye que la sucesión de cuatro imperios era muy conocida a principios del siglo II a.C.<sup>137</sup> Y esto por el texto de estudio sobre Aemilius Sura, que en su libro sobre la cronología de Roma considera que

Los asirios fueron la primera de todas las razas para mantener el poder, luego los medos, después de ellos los persas y luego los macedonios. Entonces, cuando los dos reyes, Felipe y Antíoco (III), de origen macedonio, habían sido completamente conquistados poco después del derrocamiento de Cartago, el comando supremo pasó al pueblo romano.<sup>138</sup>

Como puede notarse, la sucesión de imperios empieza con Asiria, Media, Persia y Roma; Babilonia simplemente no es considerada. Esto marca una diferencia con Daniel y mucho más cuando el texto de Sura resalta más el tono político del crecimiento romano;<sup>139</sup> en cambio, Daniel tiene un alcance escatológico del reino de Dios.

Otra fuente sobre los imperios proviene de los *Oráculos Sibílinos* donde se registra cuatro imperios en diez generaciones. Así, Asiria tiene seis generaciones; Media dos; Persia, una; y Macedonia también.<sup>140</sup> La mención a Roma se encuentra más

---

<sup>136</sup>J. W. Swain, “The Theory of the four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire”, *Classical Philology* 35 (1940): 1-21.

<sup>137</sup>Hartman y Di Lella, *The Book of Daniel*, 31.

<sup>138</sup>Traducción de Swain, “The Theory of the four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire”, 2 (Texto Latino en la nota 3). Hasel aclara que el fragmento es fechado entre 189 y 171 a.C. que es la obra de un escritor romano llamado Aemilius Sura que fue preservado más recientemente. Véase, Hasel “The Four World Empires of Daniel 2 against its Near Eastern Environment”, 18.

<sup>139</sup>Bizarro trabaja bajo el presupuesto de fechar a Daniel en tiempo intertestamentario, sin embargo, ella nota una diferenciación al decir que “la diferencia con Daniel es que A. Sura escribe para exaltar la virtud y la fuerza de Roma después de la derrota de Cartago”. Véase, Laura Bizarro, “La teoría de los cuatro imperios como elemento opositor al Helenismo y a Roma” *Antíteses*, 3, no. 5 (2010): 397.

<sup>140</sup>John J. Collins, “Sibylline Oracles”, en *The Anchor Yale Bible Dictionary*, ed.

adelante; pero es fuera de la secuencia mencionada. Collins sugiere “que un antiguo oráculo anti-macedonio fue actualizado en la época romana”.<sup>141</sup> El problema con los Oráculos Sibilinos son las alteraciones judías hechas al texto y la mezcla o fusión de una variedad de creencias de culturas antiguas, en especial la helenística.<sup>142</sup> Estas consideraciones hacen que el texto no sea comparado con Daniel que mantiene uniformidad y una escatología única.<sup>143</sup>

Otro texto citado es la de un poeta griego llamado Hesíodo.<sup>144</sup> En este caso, la discusión no gira en relación a los imperios propiamente, sino a los metales como se usó en tiempo y edades, el texto dice:

Cuando al mismo tiempo nacieron los dioses y los hombres mortales; primero los inmortales que tienen moradas olímpicas crearon la edad de oro [...] después una segunda generación muy inferior, la edad de plata que no era semejante a la edad de oro ni en el cuerpo ni en la inteligencia [...] Y el padre Zeus suscitó una tercera raza de hombres parlantes, la edad de bronce [una edad intermedia que corresponde a la Guerra de Troya: Aquiles, Héctor y Odiseo, la raza divina de los

---

David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1996), 6:4.

<sup>141</sup>Collins, “Sibylline Oracles”, 6:4.

<sup>142</sup>Los Oráculos Sibilinos es adjudicada a una “figura visionaria femenina de tradición clásica llamada Sibila”; según Collins, “algunos de los oráculos sibilinos son de origen judío, y otros fueron adaptados o compuestos por cristianos”. Incluso en los Oráculos Sibilinos 3, “el oráculo comienza con la historia de la torre de Babel; pero la mayor parte se refiere a la mitología griega, notablemente el nacimiento de Zeus”. Véase Collins, “Sibylline Oracles”, 6:2-3.

<sup>143</sup>Así, Hasel, menciona que el Oráculo Sibilino 4 no revela estacatología; véase Hasel, “The Four World Empires of Daniel 2 against its Near Eastern Environment”, 19. Esto apoyado por Collins mira que la agregación de Roma es al parecer una expresión anti-macedonio, Collins, “Sibylline Oracles”, 6:4. Las expresiones finales de los Oráculos Sibilinos 4 de destrucción final (Oráculos Sibilinos (vv. 160-161) no debe, llamar la atención pues al parecer el tema del reino de Dios dado por Daniel 2 y 7 en la secuencia del imperio, simplemente está ausente.

<sup>144</sup>Compuesto en el siglo VIII a.C. Véase, Hasel, “The Four World Empires of Daniel 2 against its Near Eastern Environment”, 20.

héroes] la generación quinta de hombres [...] que ahora es la edad de hierro. Los hombres no dejan de estar abrumados de trabajos y miserias durante el día, ni de ser corrompidos durante la noche [...] los bienes se mezclan con los males. Pero Zeus destruirá también esta generación de hombres [...]<sup>145</sup>

Muchos eruditos piensan que Daniel 2 dependió de este texto; sin embargo, tal postura solo es una opinión difícil de corroborar. Ambos textos marcan diferencias tanto en la escatología única de Daniel 2 invisible en el texto de Hesíodo y en el aspecto teológico de ambos textos. Esto supone, según Hasel, que se trataría de una “coincidencia o un común en la tradición en que ambos tanto Hesíodo y Daniel 2 apropiaron cada uno a su propio mensaje”.<sup>146</sup> Además del texto griego mencionado, los eruditos también refieren otro texto de procedencia persa; estos son las tradiciones de Bhaman Yasht y que se relacionan con el sueño de Zarathustra. El texto dice:

Ohrmazd le dijo a Spitaman Zarduxst: “El árbol que tú has visto. Sus cuatro ramas son como cuatro reinos que vendrán. Una de oro que durará mientras tú y yo conversamos, y el rey Histasp acepta la relación y se agrietan los cuerpos como gotas de rocío, (el rocío, se tornará de condición visible) para volar y ocultarse. Y otra de plata como el reinado de Ardasxir, el rey de Kayahid. Y otra de acero como el reinado de Husraw, de alma inmortal, hijo de Kaward. Y otra de hierro mezclado, será el reino de la maldad (...), cuando llegue el fin de las diez centurias.”<sup>147</sup>

Los problemas de texto radican en la datación de los textos de Bhaman Yasht, que no han sido fechados antes del 13 d.C.<sup>148</sup> Esta hace dudosa alguna relación de

---

<sup>145</sup>Florencio Hubeñak, “Historia Política y Profecía: Roma y los grandes imperios antiguos a la luz de las predicciones del Profeta Daniel”, *Hispania Sacra* 48, no. 97 (1996): 100.

<sup>146</sup>Hasel, “The Four World Empires of Daniel 2 against its Near Eastern Environment”, 20.

<sup>147</sup>Citado por Bizarro, “La teoría de los cuatro imperios como elemento opositor al Helenismo y a Roma”, 398.

<sup>148</sup>Hasel, “The Four World Empires of Daniel 2 against its Near Eastern Environment”, 21.



procedencia entre ambos. A ello se puede sumar las diferencias de fondo como la figura de árbol, asunto que no aparece en Daniel 2 y 7. Por otro lado, hay ausencia del bronce; en su lugar colocan al hierro como el tercer metal. Por último, no se menciona como último reino al reino de Dios tal como se ve en Daniel 2 y 7.<sup>149</sup> Esto establece que más que encontrar relación o dependencia de Daniel sobre el texto de Bhaman Yasht, se encuentra diferencias sustanciales que sugiere una vez más la singularidad de Daniel.

A esta altura del estudio se han mencionado fuentes latinas, griegas y persas que sugieren un fuerte uso de sucesiones de imperios y edades; sin embargo, tal sugerencia no alcanza y no justifican alguna dependencia de Daniel sobre ellas. Pues como ya se ha venido argumentando, son más las diferencias que las similitudes. No obstante, es pertinente mencionar un texto más, el acadio. Este texto se encuentra en el denominado “profecías (dinásticas) acacias”.<sup>150</sup> Refiere de manera descriptiva una sucesión de imperios. En la primera profecía describe la destrucción de Asiria por Babilonia, luego se menciona a tres reyes; uno durará tres años; y el último diecisiete; todos referidos a los últimos reyes de Babilonia, siendo el último Nabonido.

Luego, en la siguiente profecía se refiere a los persas con la conquista del “rey de Elam” que es una mención a Ciro y donde se describe eventos realizados por los persas incluso una relación a Darío III. Después de una de las tantas lagunas en el texto se refiere a la incursión helenística relacionado a Seleuco I y la fortaleza macedónica. Es

---

<sup>149</sup>Hasel resalta una inconsistencia en el texto de Bhaman Yasht donde refiere a otro sueño con más metales incluyendo zinc, latón y estaño; haciendo más insostenible la postura de una dependencia de Daniel 2. *Ibíd.*, 21.

<sup>150</sup>Publicado por Grayson y Lambert, *ANET*, 606-607.

bueno precisar que el texto no está completo por encontrarse muchos espacios entre una y otra profecía.

Hasta aquí se ha podido resaltar que al menos en las culturas orientales existía un tipo de concepción de sucesión de imperios y épocas y que en su gran mayoría fueron con matices políticos y sociales. Sin embargo, la suposición o inferencia de la dependencia de Daniel sobre ellos, o argumentar que Daniel usó una costumbre antigua de manera particular y restar así su mensaje, no hace más que entrar en las conjeturas de los críticos.

La dependencia o independencia no parece ser un problema de fondo, sino de forma. Por el contrario, el asunto de fondo hace que Daniel sea distinguido en relación a estos textos y mantenga una singularidad, como puede notarse al menos en tres aspectos. En primer lugar, su escatología en relación al reino de Dios; en segundo lugar, sus detalles; y, en tercer lugar, su secuencia consistente y armoniosa de profecías con la historia y con la teología interna del libro. Tales cosas al menos en los textos estrabíblicos no son claros.

### **Disección literaria del libro de Daniel**

El libro de Daniel no solo ha sido cuestionado en su aspecto histórico; discutido en la sección anterior, sino también en su aspecto literario. De él se ha cuestionado su composición del libro, como el uso bilingüe, del hebreo y arameo; como también elementos de datación del libro. Estos énfasis son discutidos en esta sección.

#### **Posturas críticas de la composición del libro de Daniel**

En relación a la composición del libro de Daniel existe un mundo de ideas, propuestas y contrapropuestas, quedando un enredo de argumentaciones que han desafiado la imaginación más que la investigación entre sus defensores y detractores.

En este aspecto se observa el uso de la tercera persona en los capítulos 1-6 de Daniel y el uso de la primera persona de los capítulos 7-12. Este cambio de uso, según los críticos, sugiere que el libro no pudo haber sido escrito por una sola mano.<sup>151</sup> No obstante, el fraccionamiento del libro de Daniel no es reciente. Según Harrison, los primeros exponentes fueron Spinoza y Sir Isaac Newton.<sup>152</sup> Spinoza<sup>153</sup> en 1674 manifestó que había añadidos saduceos de manera editorial en Daniel; más adelante, en 1733, Newton afirmó que el “libro de Daniel era una colección de escritos en varias ocasiones”.<sup>154</sup> Esto posiblemente inspiró a que décadas después, en 1771, D. J. Michaelis propusiera una “hipótesis fragmentaria” diciendo que el libro de Daniel consistió en “varias piezas separadas”.<sup>155</sup> Con ello se apertura una nueva discusión dentro del aspecto composicional del libro, no llegando a obtener un consenso en la erudición de su tiempo;

---

<sup>151</sup>Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, 24. Collins, agrega que la expresión de Daniel 12:4 donde se dice a Daniel que selle el libro no se refería necesariamente a la totalidad del libro, como para argumentar un solo autor de Daniel, sino solo a la sección del capítulo 11 al 12:3. *Ibíd.*, 24.

<sup>152</sup>R. K. Harrison, *Introducción al Antiguo Testamento* (Jenison; MI: Editorial TELL, 1969) 4:179.

<sup>153</sup>Véase Benedikt Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, C. Gebhardt, ed. (1674; traducido en *Theologisch-Politischer Traktat*, 5th ed.; Hamburg: Meiner, 1955), 207, 216.

<sup>154</sup>Newton argumentó que “los seis últimos capítulos contienen profecías escritas en varias ocasiones por Daniel mismo; las seis primeras son una colección de documentos históricos escritos por otros”, véase Isaac Newton, *Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John* (1733), en William Whitla, ed. *Sir Isaac Newton's Daniel and the Apocalypse* (London: Murray, 1922), 145, citado por Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, 26.

<sup>155</sup>D. J. Michaelis, *Orientalische und Exegetische Bibliothek* (1771), 1:190. Es citado y comentado por James A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (New York: Charles Scribner's Sons, 1927), 88.

tampoco desapareciendo de la imaginación de algunos estudiosos. Es así como un siglo después en 1898, Barton asignó por lo menos seis autores para la composición del libro de Daniel.<sup>156</sup> Berthold, en 1906 asignó al libro de Daniel por lo menos nueve partes individuales.<sup>157</sup>

Como puede notarse a inicios del siglo XX, el pensamiento fraccionario del libro no había desaparecido; en cambio, comenzó a tomar algunos matices diferentes. A estos eruditos se puede unir otros nombres no considerados en esta investigación.<sup>158</sup> Varios de ellos se basaron particularmente en la naturaleza dual del libro.<sup>159</sup> Sin embargo, años después Montgomery criticó tales posturas observando que “ahora se niega generalmente una distinción crítica basada en la diversidad del lenguaje” y agregó —en relación al fracaso del lenguaje diverso— que esto “ha inducido a la gran mayoría de los críticos a asignar el libro como un todo, ya sea en el sexto o en el segundo siglo...”.<sup>160</sup> Por eso,

---

<sup>156</sup>George A. Barton, “The Composition of the book of Daniel” *Journal of Biblical Literature* 17, no. 1 (1898): 62-86.

<sup>157</sup>Leonhard Bertholdt, *Daniel aus dem Hebräisch-Aramäischen neu übersetzt und erklärt mit einer vollständigen Einleitung und einigen historischen und exegetischen Excursen* Tomo I-II (1806-1808)1:49, 83.

<sup>158</sup>Para un resumen de los autores a favor de un fraccionamiento del libro de Daniel, véase, Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, 24-28. Gerhard Hasel, “Establecimiento de una fecha para el libro de Daniel”, *Simposio sobre Daniel* (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010), 97-99. Harrinson, *Introducción al Antiguo Testamento*, 4:178-181; Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, 88-92.

<sup>159</sup>Tanto Spinoza como Newton distinguieron los capítulos históricos (1-6) con los capítulos proféticos (7-12), argumentando desconocimiento de la composición y autoría de la sección histórica. A pesar que el primero se basó más en el asunto bilingüe; y el segundo, en su naturaleza histórico-profética del libro. Véase, James A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (New York: Charles Scribner's Sons, 1927), 88.

<sup>160</sup>Ibíd., 88. Montgomery, en relación a los argumentos de diversidad de manos o

Collins manifiesta que frente a la exageración de Bertholdt “pocos estudiosos han respaldado tal división extrema”.<sup>161</sup>

Una influencia fuerte fueron los estudios de Bleek.<sup>162</sup> Él argumentó categóricamente en favor de la unidad del libro y junto a varios eruditos<sup>163</sup> le siguieron otros estudiosos en contra del fraccionamiento, consideraron a Daniel como una unidad.<sup>164</sup>

Una nueva línea sobre el fraccionamiento del libro, que ya había comenzado desde inicios del siglo XIX, empezó a resurgir en el siglo XX. Esta línea nos remite a la publicación de Johannes Meinhold en 1884<sup>165</sup> cuando argumentó un proceso gradual de composición.<sup>166</sup> A inicios del siglo XX, tomó mayor cuerpo con Gustav Höscher<sup>167</sup> quien propuso tres etapas:<sup>168</sup> la primera, los capítulos 1-6 en el tercer siglo; la segunda, el libro

---

fuentes en la producción del libro de Daniel, dice que estas posiciones “indican una banca rota de la crítica”, *Ibid.*, 92.

<sup>161</sup>Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, 27.

<sup>162</sup>F. Bleek, “Ueber Verfasser und Zweck des Buches Daniel,” *Theologische Zeitschrift* 3 (1822): 171–294.

<sup>163</sup>Harrison, *Introducción al Antiguo Testamento*, 4:179.

<sup>164</sup>Algunos de estos fueron: Von Gall (A. F. Von Gall, *Die Einheitlichkeit des Buches Daniel* [1895], 15), Pusey (E. B. Pusey, *Daniel the prophet* [1891], 80) y Cornill (C. H. Cornill, *Einleitung in dei kanonischen Bücher des AT* [1905], 243).

<sup>165</sup>Johannes Meinhold, *Die Composition des Buches Daniel* (Inaugural diss.; Greifswald: Abel, 1884), 47, 74.

<sup>166</sup>Johannes Meinhold, *Beiträge zur Erklärung des Buches Daniel: Heft 1. Daniel 3–6* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1888) 68–70.

<sup>167</sup>Gustav Hölscher, “Die Entstehung des Buches Daniel,” *Theologische Studien und Kritiken* 92 (1919): 113–138.

<sup>168</sup>Cf. Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, 27.

aramceo ampliado de los capítulos 1-7 también en el tercer siglo; y la tercera, los capítulos completos 1-12 en la era macabea. En la misma línea, M. Noth, considerado un radical, propuso ocho fases diferentes en el desarrollo, incluso ubicando los capítulos 2 y 7 en el siglo IV a.C.<sup>169</sup>

Así la teoría sobre Daniel como una evolución composicional obtuvo mayor fuerza y ha llegado a popularizarse en el pensamiento crítico actual. Para Collins<sup>170</sup> esta popularización se debe al menos en tres aspectos: (1) el problema obvio de los dos idiomas; (2) las consideraciones literarias como el género de cuentos [1-6] y las revelaciones [7-12]; y (3) lo más decisivo según Collins son los problemas de referencia histórica.<sup>171</sup> No obstante, si bien muchos críticos siguen esta línea, hay algunos que se opusieron. Por ejemplo, H. H. Rowley manifestó “que muchos han importado más autores [en relación a los muchos escritores propuestos para la composición de Daniel] que a evadir las dificultades”.<sup>172</sup> Sin embargo, actualmente el problema parece no haber desaparecido.

Recientemente, quien sigue la línea de las fuentes múltiples de Daniel es John Joseph Collins; este arguye que posiblemente las historias (o cuentos como él los llama)

---

<sup>169</sup> Martin Noth, “Zur Komposition des Buches Daniel,” *Theologische Studien und Kritiken* 98/99 (1926): 143-163. Collins, también agrega que esto se debe en ver el capítulo 7 como pre-macabeo. Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, 27.

<sup>170</sup>Noth, “Zur Komposition des Buches Daniel,” 29.

<sup>171</sup>Esto ha sido tratado ampliamente en la sección anterior. Allí está más que justificado que Daniel fue más exacto sobre la historia que rodeo el siglo VI a.C.

<sup>172</sup>Véase el estudio completo de en, H. H. Rowley, “The Unity of the Book of Daniel” en *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, (Oxford: Basil Blackwell, 1965), 249-280. La frase en corchetes es mía.

de los seis primeros capítulos se mantuvieron por separado.<sup>173</sup> Él manifiesta que el capítulo 3 no tiene ninguna mención a Daniel y que el uso frecuente de los instrumentos musicales (siendo palabras griegas las empleadas) hace suponer una tendencia de transmisión oral. Por su parte, el capítulo 4 donde se menciona la enfermedad de Nabucodonosor, pareciera ser una historia evolucionada de Nabonido; y el capítulo 6, donde se narra la historia de Daniel en el foso de los leones, es una variante de las narraciones de *bel* y el *dragón*.

Para Collins, no hay duda que hubo un prototipo en común, y que reconstruir una historia de esa evolución sería muy infructuosa. En cambio, lo que se podría hacer, según Collins, es mirar detalles editoriales al respecto como son: (1) la recopilación de datos en la introducción del libro [Cap. 1]; (2) las doxologías [2: 20-23; 3:33; 4: 31-32; 6: 27-28 ] que se destacan como elementos de redacción por su similitud; (3) la mención de Daniel como Beltsasar en 2:26; 4:5; 15, 16; 5:12, refleja la correlación de nombres en 1: 7; (4) la introducción de los sabios en 4: 3-4, que está ausente en la LXX y debe considerarse como una adición redaccional, por analogía con el cap. 2; (5) algunas relaciones entre los capítulos 5 y 4 que no se encuentran en la LXX y pueden ser adiciones secundarias al texto arameo, como 5:18-22; y (6) la identificación de Darío el medo en el 6:1 y que no aparece en la siguiente historia.<sup>174</sup>

Collins encuentra poco razonable que las historias de Daniel 1-6 se escribieron en tiempos macabeos; pues simplemente no tienen ninguna alusión a Antíoco IV Epífanes. Así pues, concluye que las narraciones de los capítulos 2-6 estuvieron separados, y que

---

<sup>173</sup>Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, 35.

<sup>174</sup>Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, 35.

probablemente hubo una colección inicial del 3:31-6:29 siendo así reunidos los cuentos arameos con un capítulo introductorio (Dn 1) en tiempos helenísticos. El capítulo 7 fue escrito poco antes del período de persecución de Antíoco IV Epífanes, o sea, antes de la profanación de santuario y los capítulos 1-7 pudieron estar circulando en arameo. Ya en 167 y 164 a.C., los capítulos 8-12 fueron agregados; el capítulo 1 fue traducido al hebreo para darle el marco hebreo a los capítulos arameos finalmente se agregó la sección 12:11-12 antes de la rededicación.<sup>175</sup>

Como podemos ver, la crítica ha diseccionado, seccionado o descuartizado el libro de Daniel. Ellos trabajan bajo un presupuesto ya definido, de tal manera que las evidencias internas de la unidad del libro son simplemente llamados evidencias editoriales de quien reunió todo para su producto final. Sin embargo, a continuación, se ve que tal postulado es dudoso, manipulado, e incluso forzado por parte de los críticos.

#### La unidad del libro de Daniel

Rowley fue uno de los críticos más renuentes del libro de Daniel; sin embargo, en relación a la unidad del libro argumentó en su favor. Él mira tres cuerdas imposibles de romper por más que tiren a lugares separados.<sup>176</sup> La primera es la forma natural del libro. Este inicia con historias que hasta un niño puede repetir las y termina con las visiones, la parte más compleja de entender. La segunda es la sección de los capítulos 1-6 que lo llama anonimato, pues están en tercera persona; luego los capítulos 7-12 a los cuales llama pseudonimato que están en primera persona. La tercera, el idioma bilingüe del libro. Estas tres posturas, que al parecer estarían a favor de la disección del libro, no están

---

<sup>175</sup>Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, 33, 38.

<sup>176</sup>Rowley, "The Unity of the Book of Daniel" 249.



de acuerdo la una de la otra; pues esas divisiones naturales (como la naturaleza histórica profética, el cambio de tercera a primera persona y la escritura bilingüe) no se corresponde consistentemente; esto hace según Rowley, imposible de romperse la una de la otra, a pesar que las tres tiren a lugares diferentes. A continuación, se presentarán evidencias internas que favorecen la unidad del libro.

**Primera evidencia. La unidad de la sección hebrea y su enlace indivisible con la sección aramea**

El mismo hecho que el libro empieza en hebreo para pasar luego al arameo y finalmente regresar al hebreo ha llamado la atención a la erudición a lo largo de décadas. Sin embargo, esta forma como se estructura el libro de Daniel no es evidencia de múltiples autores, pues ¿qué sentido tendría que el editor mantuviera dos idiomas diferentes? En cambio, esta peculiaridad marcaría una evidencia de unidad que se asemeja más a la personalidad y elocuencia de Daniel.

Es así como el libro tiene un inicio (1:1-2:4a) y final hebreo (8-12). Esta forma de iniciar y terminar el libro es de suma importancia, pues encuadra el libro de Daniel. Los críticos citados anteriormente han argumentado que posiblemente el capítulo 1 de Daniel haya sido escrito originalmente en arameo, esto lo hacen para conciliar la hipótesis de doble o múltiple autoría. Sin embargo, esta suposición tendría que ser descartada en base a los descubrimientos del Qumrán, pues los fragmentos preservados de Daniel en la Cueva 4 certifican el uso del hebreo y arameo de Daniel tal como aparece en la Biblia Hebrea en la actualidad.<sup>177</sup> Incluso, para que se preservara la característica bilingüe de

---

<sup>177</sup>Las evidencias de Qumrán atestiguan el cambio hebreo-araméo y arameo-hebreo dando por sentado que el capítulo 1 se mantuvo en hebreo y no fue una traducción como sugieren los críticos. Véase Alomía, *Varón muy amado*, 184; cf. Joyce G. Baldwin, vol. 23, *Daniel: An Introduction and Commentary* (Nottingham: InterVarsity Press,

Daniel en la comunidad del Qumrán o a finales del siglo II a.C.,<sup>178</sup> fecha en que se asigna a estos fragmentos, tendría que haber sido popularizado muchas décadas anteriores a la antigüedad del fragmento. En consecuencia, tendría que ser abandonada la fecha macabea para Daniel, pues en las palabras de Harrinson esto quedaría “totalmente excluida por la evidencia de Qumrán...” y “no habría habido suficiente tiempo para que las composiciones macabeas sean circuladas, veneradas y aceptadas como Escrituras canónicas por una secta macabea”.<sup>179</sup>

Al parecer, de acuerdo a la evidencia qumránica, el libro debe ser considerado como un todo. En cambio, en vez de buscarle la sin razón al hebreo del capítulo 1 de Daniel, este más bien pareciera cumplir una función integradora o unificadora de libro.

En primer lugar, la expresión “entregó en sus manos” que aparece en 1:2 se repite en 11:11; esto sin considerar las expresiones frecuentes del término “mano” que en Daniel se usa en contextos bélicos tal como ocurre en el 8:4, 7.

En segundo lugar, se tiene la presentación de Daniel y sus amigos y los cambios de nombres que sufrieron (Dn 1:6, 7); esto se vuelve a mirar en las historias de Daniel (Caps. 2, 5) y la de sus amigos (Cap. 3). Estas redundancias y aclaraciones de los cambios de nombres es otra evidencia que enlaza el capítulo 1 con los otros capítulos.

En tercer lugar, la frase “vasos sagrados” (Dn 1:2) que fueron llevados por

---

1978), 82.

<sup>178</sup>Cross, fechó el fragmento 4QDnc, a finales del siglo II a.C. (Véase la citación de Baldwin, *Daniel: An Introduction and Commentary*, 49), pero finalmente ubicó el fragmento entre el 100 al 50 a.C. Véase, F. M. Cross, ‘The Development of the Jewish Scripts’, G. E. Wright, ed., *The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honour of W. F. Albright* (London: Doubleday, 1961), 140.

<sup>179</sup>Citado por Baldwin, *Daniel: An Introduction and Commentary*, 49.

Nabucodonosor a Babilonia, se vuelve a mencionar en el capítulo 5 en donde se registra la historia del final de Babilonia.

En cuarto lugar, se encuentra la expresión “Daniel tuvo entendimiento en toda visión y sueños” (Dn 1:17); esta expresión une el capítulo con toda la sección escatológica de los capítulos 7-12.

Finalmente, en quinto lugar, la mención de Ciro (1:21) como el último rey en mención del libro (Dn 10:1).<sup>180</sup>

Como puede notarse, Daniel escribió el capítulo 1 en tiempos de Ciro y su obra literaria de este fue deliberadamente para unificar y enlazar la totalidad del contenido de su libro. Por otro lado, el marco hebreo final de los capítulos 8-12 está armoniosamente relacionado.

Shea en su estudio mira enfoques que se relacionan de manera unificada estos capítulos; pues se ve a “Jesús como rey” en el capítulo 7, a “Jesús como sacerdote” en el 8 y a “Jesús como sacrificio” en el 9.<sup>181</sup> Estos temas, además de los paralelismos proféticos, unen este marco final a la sección hebrea.<sup>182</sup>

---

<sup>180</sup>Collins presenta algunas de estas peculiaridades como evidencias editoriales y no como evidencias de unidad, véase Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, 35. Sin embargo, cae en algunas inconsistencias. Por ejemplo, la expresión “sueños y visiones” (Dn 1:17) lo relaciona con Daniel 2 y 4 y no con las visiones de 7 al 12. Lo correcto sería ambas y mucho más los capítulos 7-12, pues se trataba de visiones recibidas por el mismo Daniel y no por terceros como son en Daniel 2 y 4. Por otro lado, Collins, no se percata que la escritura del capítulo 1 de Daniel es en tiempos de Ciro; por lo tanto, es más lógico entender por qué Daniel incluye elementos de desarrollo en su libro más que pensar un trabajo editorial por un desconocido.

<sup>181</sup>Shea, “History and Eschatology in the Book of Daniel”, 202.

<sup>182</sup>Rowley enlaza esta sección con términos del 8:13 (*hap-pesha'shōmēm*), del 9: 27 (*shikkûšim meshōmem*), del 11:31 (*hash shikkûš meshōmem*), y del 12: 11 (*shōmem shikkûš*) véase Rowley, “The Unity of the Book of Daniel”, 256.

## Segunda evidencia. La unidad de la sección aramea y su enlace indivisible con la sección hebrea

En relación a las partes arameas se tiene las estructuras que las unifican. Una de ellas es lo propuesto por Adrien Lenglet<sup>183</sup> quien construye una estructura quiasmática incluyendo la sección histórica y escatológica.

- A Daniel 2: Profecía sobre el levantamiento y la caída de reinos.
- B Daniel 3: Narración acerca de la persecución de los amigos de Daniel.
- C Daniel 4: Profecía sobre la caída y el levantamiento del rey Nabucodonosor.
- C' Daniel 5: Profecía sobre la caída del rey Belsasar.
- B' Daniel 6: Narración acerca de la persecución de Daniel.
- A' Daniel 7: Profecía sobre el levantamiento y la caída de reinos.

Como puede notarse los bloques externos son los capítulos 2 y 7 (A//A'); luego seguido los capítulos 3 y 6 (B//B') y finalmente el centro con Daniel 4 y 5 (C//C'). Estos capítulos están deliberadamente relacionados. Sin embargo, se quiere resaltar los paralelos del capítulo 2 y 7 de Daniel que ha sido un dolor de cabeza para los críticos.<sup>184</sup> Ambos capítulos tienen similitudes y hace imposible su derivación de fuente y tiempo distintos. Al respecto, Shea<sup>185</sup> propone similitudes, tanto numéricas como lingüísticas y temáticas como:

---

<sup>183</sup>Adrien Lenglet, "La Structure Littéraire de Daniel 2-7", *Biblica* 53, no. 2 (1972): 169-190.

<sup>184</sup>La relación entre Daniel 2 y 7 ha permitido que algunos eruditos los ubiquen juntos en una fecha muy anterior; M. Noth (Noth, "Zur Komposition des Buches Daniel," 143-163) los ubicó en el siglo IV a.C. Por otro lado, están lo que han visto que la parte escatológica de Daniel 2 es una glosa o agregación editorial posterior, relacionándolo más con el capítulo 4 de Daniel que con el 7 (Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, 36). Sin embargo, por más esfuerzo especulativo, el paralelismo y la estructura en ambos capítulos está más que justificada. Separar ambos capítulos implica violentar el desarrollo natural de estos.

<sup>185</sup>William H. Shea, "La unidad del libro de Daniel", ed. Frank B. Holbrook, *Simposio sobre Daniel* (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010), 175.

**Tabla 2. Secuencia numérica**

| Daniel 2               | Daniel 7                                 |
|------------------------|--|
| 1. -----               | 1. “Primera” bestia. 7:4                 |
| 2. -----               | 2. “Segunda” bestia. 7:5                 |
| 3. 2:39 “tercer reino” | 3. -----                                 |
| 4. 2:40 “Cuarto reino” | 4. “Cuarto reino” “cuarta bestia”. 7:23. |

**Tabla 3. Secuencia lingüística y temática**

| Daniel 2  | Daniel 7   |
|---|--|
| 1. El cuarto reino había de ser “fuerte”, arameo פְּקִיף (2:40) | 1. Cuarto reino “fuerte” en gran manera, arameo פְּקִיף (7:7)              |
| 2. Fuerte como el “hierro”, arameo פְּרִזָּל (2:40)             | 2. Dientes de “hierro” de la cuarta bestia, arameo פְּרִזָּל (7:7, 19)     |
| 3. El cuarto reino “desmenuza”, arameo דִּקְדָּק (2:40)         | 3. El cuarto reino “desmenuza”, arameo דִּקְדָּק (7:19, 23).               |
| 4. El cuarto reino “dividido” arameo פְּלִיגָה (2:41)           | 4. No se emplea palabra, pero los diez cuernos significan divisiones (7:7) |
| 5. Divisiones = “reyes” (2:44)                                  | 5. “Reyes” = diez cuernos (7:24)   |

Como puede apreciarse los esfuerzos de los críticos para aislar el capítulo 7 del resto de la sección aramea es inútil y querer restar mensaje escatológico al capítulo 2 también es en vano. En cambio ambos se corresponden. El asunto con el capítulo 7 radica en que este unifica la totalidad del libro. Es así como el capítulo 7 se unifica con la sección aramea e histórica, relacionándose de manera peculiar con el capítulo 2. A la vez, el capítulo 7 unifica la sección aramea con la sección hebrea escatológica de los capítulos 8-12, debido a su naturaleza apocalíptica. Para sostener esta peculiaridad se elaboran tres aspectos.

Primero, su naturaleza profética. Esta es la característica de los capítulos 7 y 8 al 12; son estrictamente escatológicos y proféticos incluso unidos por repeticiones temáticas a través del paralelismo de las visiones. La naturaleza “apocalíptica” del capítulo 7 con la sección del 8-12 no es cuestionada por la erudición crítica, haciendo, así una unidad

indivisible en ellos.

En segundo lugar, Daniel 7:1 empieza escribiéndose en tercera persona, tal como ocurre en los capítulos 1 al 6. Luego continúa en primera persona el resto del capítulo 7, tal como ocurre en los capítulos 8 al 12. Este cambió de persona en el mismo capítulo resalta el estilo propio del autor. Más que inferir de anonimato o un pseudonimato como los críticos han alegado simplemente certifica su estilo y el cambio de persona entre la sección histórica y la profética.<sup>186</sup>

En tercer lugar, conceptos y frases similares. En esta sección, la expresión “cuatro vientos” aparece en el 7:2 y se repite en el 8:8; 11:4. Asimismo, ocurre con la palabra “libros” que se registra tanto en 7:10 como en el 12:1; ambos pasajes están en un contexto de juicio. A esto se agrega las correspondencias paralelas entre el oso (7:5) y el carnero (8:3, 4). Allí se resalta que el oso tiene un lomo más alto que el otro, así como el carnero un cuerno más alto que el otro; el oso tiene tres costillas en la boca y el carnero corneaba a tres lugares (poniente, norte y sur). De la misma manera ocurre con la bestia leopardina de cuatro cabezas (7:6) y con el macho cabrío que le salieron cuatro cuernos (8:8), estos son aspectos unificadores.

### **Tercera evidencia. La naturaleza histórica-escatológica del libro y términos integradores-secuencial que la sustentan**

Una de las cosas que se resalta del libro por su naturalidad es que empieza con narraciones históricas desde el primer capítulo y que se extiende hasta el sexto. Esto, como ya se ha referido arriba, ha llevado a algunos a suponer que hubo dos autores. Uno

---

<sup>186</sup>Rowley, también resalta este aspecto a pesar que él trabaja bajo la tesis macabea del libro. Véase Rowley, “The Unity of the Book of Daniel”, 263.

que escribió la parte narrativa o histórica y otro, la parte profética o escatológica. Sin embargo, un estudio detenido de esta aparente dicotomía revelaría el uso integral y unido del libro. Para ello, se seleccionará dos términos, que son: el hebreo נתן que significa “dar, colocar, disponer o poner”<sup>187</sup> y el arameo כהן con similar significado,<sup>188</sup> ambos cumplen la misma función.

En la sección hebrea, נתן se repite 17 veces; de las cuales 7 están relacionados directamente con Dios (Dn 1:2, 9, 17; 8:12, 13; 9:10; 11: 6:11); los otros 10 aparecen de manera no precisa. Sin embargo, la relación directa de נתן con Dios, se aplica tanto en la historia presente de Daniel como en la sección escatológica al tiempo de Daniel. Si bien נתן no juega un rol de marcador textual, su significado teológico en el contexto del libro es muy importante para marcar las pautas tanto de la historia del tiempo de Daniel como de la historia aun no ocurrida en su tiempo. Es así que, de acuerdo al concepto teológico, נתן resalta que Dios está al control de todo, pues él “da” lo que tiene y lo que controla; en este caso Dios está al comando de la historia tanto del tiempo de Daniel como del venidero.

Desde el inicio de su libro, en la sección histórica, Daniel deja en claro que Dios es quien entrega (נתן) y delega poder a Nabucodonosor (Dn 1:2). Este hecho histórico y preciso es de suma importancia para Daniel y para el desarrollo total del libro. Nabucodonosor, a pesar de tener el ejército más grande de ese entonces, no conquistó Jerusalén ni llevó los vasos sagrados solo por la fuerza de su poder, sino porque Dios fue

---

<sup>187</sup>C. J. Labuschage, “נתן”, en *Diccionario teológico: Manual del Antiguo Testamento*, ed. Ernst Jenni (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985), 2:161.

<sup>188</sup>Frederick E. Greenspahn, *Una introducción al arameo* (Atlanta, GA: Sociedad de Literatura Bíblica, 2003).

quien lo permitió y se los entregó. Esta realidad histórica, es a la vez penosa para Daniel, pues sufrió el maltrato de la deportación; pero también la certeza de la esperanza escatológica al final de su libro. En este aspecto, Shea refiere que “si la historia de Daniel es precisa, su escatología también debería ser real. Si la historia de Daniel es imprecisa, entonces no hay bases sólidas para aceptar su escatología”.<sup>189</sup>

En la sección escatológica también se utiliza  $\text{נָתַן}$ , sin embargo, la situación parece no cambiar mucho, pues  $\text{נָתַן}$  se vuelve a usar para enfatizar la entrega del “ejército” y el “santuario” (Dn 8:12, 13), en poderes profanos, acciones que llevaron a Daniel al quebranto y enfermedad (Dn 8:27). Sin embargo, esa entrega ( $\text{נָתַן}$ ) no iba a ser eterna ni para el pueblo del tiempo de Daniel (Caps. 9 y 10); tampoco para el pueblo en tiempos futuros o escatológicos (Dn 12:1-2). El pueblo tendría que ser liberado; pero la promesa es solo para el que perseverare hasta el fin (Dn 12:12).

Como puede apreciarse  $\text{נָתַן}$  visto en el contexto de la soberanía de Dios, enlaza temáticamente ambas secciones tanto históricas como escatológicas; y no solo eso, sino que vincula uniendo la certeza histórica del tiempo de Daniel como la historia futura con una esperanza de libertad al pueblo de Dios.

Por otro lado, el término arameo  $\text{בָּרַךְ}$  aparece 20 veces en Daniel. Este término empieza también desde una realidad histórica del tiempo del profeta y se extiende hacia el futuro escatológico. Es así como  $\text{בָּרַךְ}$  se relaciona con  $\text{נָתַן}$  al mencionar que a Nabucodonosor le fue “dado el poder, el reino, la fuerza y la gloria (Dn 2:37, 38; cf. Dn 1:2). Sin embargo, el uso de  $\text{בָּרַךְ}$  no solo sirve como enlace entre la sección histórica y

---

<sup>189</sup>William Shea, “History and Eschatology in the Book of Daniel”, *Journal of the Adventist Theological Society* 8, no. 1-2 (1997), 198.



escatológica, sino para desencadenar el flujo de la historia desde el presente hasta el fin.

Así יהב se utiliza para enfatizar que ese reino y poder fue dado por Dios a Babilonia y ahora pasará a un segundo reino, los medos y persas (Dn 5:28). De la misma manera, יהב ocurre al mencionarse al tercer reino con la expresión “le fue dado dominio” (Dn 7:6). Esta expresión tiene su par hebreo נתן que enfatiza hechos dentro del mismo periodo (cf. Daniel 11:11). יהב ocurre en un contexto de juicio para mostrar el final de la cuarta bestia y toda la extensión que esta implica (Dn 7:11). יהב también se utiliza para el tiempo del “cuerno pequeño” después de la cuarta bestia y su persecución a los santos de Dios (Dn 7:25). Finalmente, el alcance especial y cúspide de יהב es el reino de Dios, aquel reino que jamás será destruido (Dn 7:14, 27) y en el cual participará su pueblo escogido (Dn 7:22).

Como podemos notar, en el desarrollo en la sección aramea, יהב es un conector integrador de cada época con cada imperio hasta la culminación con el reino de Dios. En este aspecto, יהב es el complemento de נתן pues ambos sinónimos ponen el cuadro completo de una unidad temática histórica-escatológica del libro. En otras palabras, tanto נתן como יהב se usan de manera intercambiable y complementaria; de esta manera unifican el libro desde el flujo histórico del tiempo del profeta hasta la historia escatológica presentada en el mismo libro.

Esta argumentación está de acuerdo con otros indicios presentado por Shea en el paralelismo entre Daniel 2 y 7. Ambas visiones finalizan con el reino de Dios.<sup>190</sup> No obstante, se cree que estos términos trabajan de manera más completa integrando todo el

---

<sup>190</sup>Shea, “History and Eschatology in the Book of Daniel”, 199. Shea pone otros ejemplos de expresiones como “hijo de los dioses” e “hijo de hombre”, Belsasar y Cristo como co-regente, entre otros. *Ibíd.*, 200-201.

libro, tanto en idioma como en naturaleza. En consecuencia, resaltamos que una disección del libro sea esta por idioma, naturaleza o interpretación, hace que el libro sea tratado de manera grotesca y altera una interpretación más justa y erudita de la composición y mensaje de Daniel. La secuencia entre la historia y la escatología muestra una dimensión unida, lineal y certera en el mensaje y cumplimiento del libro de Daniel. El dividirlo o diseccionarlo altera el mensaje del libro de Daniel. Para resumir lo dicho véase la tabla 4.

**Tabla 4. Secuencia entre la historia y la escatológica**

|                                     |   |   |   |  |   |   |  |   |
|-------------------------------------|---|---|---|--|---|---|--|---|
| Sección<br>histórica<br>(Cap. 1-6)  | <u>Marco inicial<br/>hebreo</u><br>Hebreo נָתַן<br>1:1-2: 4a.   | El Señor “entregó en sus<br>manos” (Dn 1: 2) el poder<br>y el reino. cf. Daniel 5:18,<br>19.      |   |  |   |   |  |   |
|                                     | Arameo ܕܝܬܢ<br>2:4b-6:28.   | Dios le dio<br>“poder y<br>gloria...en sus<br>manos. (Dn 2:<br>37, 38). cf<br>Daniel 5:18,<br>19. | Dios<br>quita el<br>dominio<br>(Dn<br>4:16<br>[BH<br>4:13]) |  |   |   |  |   |
|                                     | <u>Eslabón<br/>unificador de<br/>la sección<br/>histórica y<br/>escatológica</u><br>Arameo ܕܝܬܢ<br>7:1-28 |   |   | “entregado<br>a los medos<br>y los<br>persas”<br>Daniel 5:28 | Daniel<br>7:6 “le<br>fue dado<br>dominio<br>(7:11).       | “entregado<br>para ser<br>quemado”<br>(7:11). | “serán<br>entregados en su<br>mano” (7:25)                             | “fue dado<br>dominio,<br>gloria y<br>reino”<br>Daniel<br>7:14. cf.<br>7:22, 27. |
| Sección<br>profética<br>(Cap. 7-12) |   |   |   |  |   |   |  |   |
| Línea<br>histórica                  | Hebreo נָתַן<br>8:1-12:13   |   |   |  | “será<br>entregad<br>a en su<br>mano”<br>Daniel<br>11:11. |   | “entregado el<br>ejército” (Dn<br>8:12) y<br>“santuario” (Dn<br>8:13). |   |
|                                     | <u>Marco final<br/>hebreo</u>   | Babilonia (605-539 a.C.)  | Medos y<br>Persas<br>(539-331<br>a.C.)                      | Grecia<br>(331-168<br>a.C.)                                  | Roma (168<br>a.C.-476<br>d.C.)                            | Después de<br>Roma<br>(538 -1798 d.C.)        | Reino de<br>Dios.  |   |
|                                     |   | Historia pasada ----  |   |  |   |   |  |   |
|                                     |   | Historia pasada -----   | ----- Historia escatológica                                 |  |   |   |  |   |

En la última fila horizontal puede apreciarse la línea histórica y escatológica que está unida y justificada temáticamente por los términos יהב ונתן, usados en los textos que aparecen en las columnas. En la primera columna se resalta la división natural del libro entre la sección histórica (1-6) y escatológica (7-12), y que a su vez esta unificada por el idioma bilingüe del libro, mostrada en la segunda columna. En ambas secciones se utiliza siempre la secuencia lineal temática del libro resaltando de manera paralela lo plasmado en las filas horizontales.

En conclusión, las secciones histórica y escatológica están unidas por el idioma arameo, que a su vez está encuadra por el idioma hebreo tanto al inicio como al final. Esta secuencia histórico-escatológica está unificada por su temática. Estas dimensiones de unidad del libro están bien justificadas en cualquier ángulo desde donde uno lo vea; el solo imaginar diseccionar el libro hace que sea un trabajo totalmente descabellado.

### Los idiomas hebreo y arameo de Daniel

#### **El hebreo**

Uno de los aspectos que los críticos cuestionan es en relación a los idiomas del libro: el hebreo y arameo de Daniel. En relación al primero, se ha argumentado que el hebreo de Daniel es de tiempos macabeos. Montgomery afirma, que el libro de Daniel “puede ser asignada con total satisfacción filológica en el siglo II a.C.”.<sup>226</sup> Sin embargo, tal postulado ya era defendido por Samuel Driver desde 1913. Él argumentó que había por lo menos 30 expresiones que respaldan sus argumentos. En su estudio, Driver encontró supuestas similitudes entre el hebreo post-bíblico, el hebreo de las crónicas y

---

<sup>226</sup>Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, 15.

otros escritos tardíos; pero raramente en la literatura anterior a ellos.<sup>227</sup> Fue así como Driver concluyó que el hebreo de Daniel debió ser usado después de la conquista de Alejandro.<sup>228</sup> Otro de los argumentos pertenece a Collins, quien refiere numerosos arameísmos en Daniel. Sin embargo, esta posición se basa en unos poquísimos ejemplos en comparación con los muchos términos a favor de una fecha más tardía.<sup>229</sup>

Un estudio importante en reacción al estudio de Driver es el de W. J. Martín. Este señala las inconsistencias de la argumentación de Driver.<sup>230</sup> Martín usa expresiones como מלכות y sus derivados<sup>231</sup> argumentando que la palabra ya se usaba Números 24:7 y 1 Samuel 34:1, entre otros (cf. Jer 10:7; 49:34; 52:3; Neh 9:35; 12:22, etc.). Esto quiere decir que el término era bien conocido en el Antiguo Testamento. En otras palabras, el querer fundar un hebreo de tiempos macabeos por el uso de מלכות se hace insostenible.

---

<sup>227</sup>Samuel R. Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament* (New York: Scribner's, 1913), 506–507. Driver manifestaba que el hebreo de Daniel no se parecía al de Ezequiel, Hageo y Zacarías. *Ibíd.*, 473.

<sup>228</sup>*Ibíd.*, 508.

<sup>229</sup>Collins, [Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, 21] presenta tres términos persas como פת־בג que aparece en Daniel (Dn 1: 5, 8, 13, 15, 16; 11:26), de la misma manera ocurre con אֶפְדָּן que aparece solo Daniel 11:45 y finalmente פֶּרֶת־מִים que aparece en Daniel 1:3 y Esther 1:3; 6:9. Sin embargo, esta influencia persa no significa mayor problema como para justificar una fecha macabea al hebreo de Daniel.

<sup>230</sup>W. J. Martin, “The Hebrew of Daniel”, ed. D. J. Wiseman, *Notes on Some Problems in the Book of Daniel* (London: The Tyndale Press, 1965), 28-30.

<sup>231</sup>Collins (Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, 21 [Véase el pie de página 208 del estudio de Collins]), refiere la palabra מלכות (que deriva de la misma raíz que מלכות) enfatizando que aparece solo en Daniel 1:3 y que predomina en los textos de Qumrán y el Mishná. Sin embargo, tal término aparece 24 veces en el Antiguo Testamento; además ya es usada en 1 Samuel 10:16, 25; 11:14; 14:47; 18:8, y Jeremías 41:1; eso sin considerar la derivación, presentada por Martín con la expresión מלכות que se repite 16 veces en el libro de Daniel de las 91 apariciones en el Antiguo Testamento. Al parecer el término no era de uso exclusivo por los macabeos.

Otro ejemplo dado por Martín es “אמר...”; al parecer, tal expresión sería indemostrable para argumentar un hebreo de tiempos macabeos. Además, Martín aclara que el término era usado en el hebreo clásico y que debe haber sido familiar a todo judío piadoso y letrado (cf. Dt 9:25; Jos 22:33; 1 S 30:6)<sup>232</sup>

Otra expresión presentada es “התמיד...”; según él, la expresión es “menos justificada para incluir este término en relación a los otros”.<sup>233</sup> En relación a las otras expresiones de Driver, Martín concluye afirmando que tales expresiones “difícilmente requieren un tratamiento especial”.<sup>234</sup>

Recientemente, otro de los aportes importantes sobre el hebreo de Daniel es el estudio de Gleason Archer.<sup>235</sup> Archer hizo una comparación lingüística entre la sección hebrea de Daniel (1, 8-12) y la “prosa hebrea” de 1QS (Rol de la comunidad/Manual de disciplina) y 1QM (Rollo de guerra), documentos compuestos por los esenios de Qumrán.<sup>236</sup> El estudio consistió en un análisis comparativo de la morfología, la sintaxis y el vocabulario hebreos posteriores que aparecen en 1QS y 1QM en contraste con Daniel.

---

<sup>232</sup>Martín, “The Hebrew of Daniel”, 28.

<sup>233</sup>Ibíd., 29. Martín, en su argumentación, se refiere a que התמיד es una “expresión elíptica”. Sin embargo, mientras él justifica implícitamente como complemento de התמיד a “holocausto”; al parecer, la “expresión elíptica” no abarcaría solo eso sino otras expresiones. Esto se discutirá más ampliamente en el capítulo 3.

<sup>234</sup>Ibíd., 30.

<sup>235</sup>G. L. Archer, “The Hebrew of Daniel Compared with the Qumran Sectarian Documents”, *The Law and the Prophets*, ed. J. Skilton (Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1974), 470-486.

<sup>236</sup>Florentino García Martínez y Eibert J. C Tigchelaar, eds. *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (New York: BRILL, 1999), 68, 112.

Algunos ejemplos morfológicos del estudio de Archer son:<sup>237</sup>

a. El tercer sufijo masculino del tipo arameo después de un nombre plural. *Yomoy* en lugar del regularmente usado *yamayw* (“sus días”) por Daniel. Otro ejemplo es *elehon* (“sobre ellos”) de tipo arameo en 1QS 3:25, en lugar del *alehem* invariablemente utilizado por Daniel.

b. En cuanto a los sustantivos masculinos plurales, por lo menos veinticinco veces se usa el sufijo arameo *in* en lugar del hebreo *im* en las once columnas de 1QS. Daniel solo tiene un ejemplo de esta terminación aramea *hayyamin* (“los días”) en 12:13.

c. El primer pronombre plural *anu* comienza a aparecer en el hebreo sectario (1QS 1:25 y 1QM 3:6); pero nunca en Daniel, ni siquiera en el Antiguo Testamento con excepción para la lectura del *Kethiv* en Jeremías 42:6.

d. En cuanto a la inflexión verbal, los sectarios omiten ocasionalmente la *h* inicial de los infinitivos *niphal* y *hiphil*. Por ejemplo, *liyyahed* (1QS 1: 8; 3: 7) en lugar de *lehiyyahed* (“estar unido”); *laqrib* en lugar de *lehaqrib* (“traer cerca”; 1QS 8: 9); *lityasser* (1QS 9:11) se utiliza para el *hithpael lehiyasser* (“ser disciplinado”). En cambio, el hebreo de Daniel siempre conserva las *h*.

e. Los documentos de Qumran usan la preposición *le* (“a, para”) como una locución para el tiempo imperfecto, incluso cuando se trata de un sujeto plural. Así encontramos *lahabinam* (“les darán entendimiento”) en lugar de *yabinum*. En 1QS 1:7 se usa *lelammedehu* en lugar de *yelammeduhu* (“le enseñarán”). En 1QM 14:14 tenemos *uleharim lekah* para *wetarim leka* (“y te levantas a ti”) - seguido de *lehaspil* para *taspil*

---

<sup>237</sup>Cf. Gleason L. Archer, Jr., “Daniel”, *The Expositors Bible Commentary: Daniel and the Minor Prophets*, ed. Frank E. Gaebelein (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1986), 7:28

(“te echas abajo”). Esta construcción nunca se conoce en el hebreo de Daniel; pero como puede notarse era muy común en el siglo II a.C.

### **El arameo**

En relación al arameo de Daniel las cosas parecieran ser más complejas porque se ha escrito mucho en relación al tema. Sin embargo, nuevos descubrimientos en relación a arameo de Daniel han refutado los viejos planteamientos de los críticos. El siglo XVIII se nota que ya se estaba dando los primeros chispazos sobre el cuestionamiento del arameo de Daniel, pues, al parecer la argumentación se basaba que los únicos materiales arameos y siríacos no bíblicos conocidos eran de la era cristiana.<sup>238</sup> Sin embargo, D. J. Michaelis argumentó en contra de ellos relacionando el arameo de Daniel con el de Esdras.<sup>239</sup> Pero no bastó para que décadas después con los estudios comparativos sobre las inscripciones Palmireanas y Nabateanas, el arameo de Daniel y otros aspectos, Driver promulgara apresuradamente lo siguiente:

El veredicto del lenguaje de Daniel es así de claro. Las palabras persas presuponen un período después que el imperio persa había sido bien establecido: las palabras griegas demandan, el hebreo soporta, el arameo permite, una fecha posterior a la conquista de Palestina por Alejandro Magno (332 a. C.). Con nuestro conocimiento actual, esto es tanto como el lenguaje nos autoriza a afirmar definitivamente.<sup>240</sup>

Ese apresuramiento tuvo respuesta por eruditos conservadores. Al parecer, uno de los fundamentos de la argumentación de Driver fue basarse en las palabras persas de

---

<sup>238</sup>Anthony Collins, *The Scheme of Literal Prophecy considered in a View of Controversy, Occasioned by a Late Book, Intituled: Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion* (London, 1727), 151.

<sup>239</sup>J. D. Michaelis, *Grammatica Chaldaica* (Göttingen: Dieterich, 1771), 25.

<sup>240</sup>S. R. Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament* (New York: Charles Scribner's Sons, 1897), 502.



Daniel, y la relacionó con el arameo occidental y el arameo de Daniel para luego concluir que el arameo de Daniel tuvo que haber sido después del imperio persa.<sup>241</sup> Esto llevó a que R. D. Wilson argumentara que la diferenciación entre el arameo occidental y oriental en el periodo precristiano no es muy clara. Además, con el descubrimiento de los “Papiros de Elefantina”, en 1906, Wilson agregó: “Estamos abundantemente justificados al concluir que el dialecto de Daniel...debe haber sido utilizado en un tiempo cerca de Babilonia o no mucho después de la fundación del imperio persa”.<sup>242</sup> Los “Papiros de Elefantina” que datan del siglo V a.C., escritos en arameo, proporcionaron una fuerte evidencia sobre el arameo de Daniel debido a sus similitudes.<sup>243</sup>

Rowley cuestionó tal dicho tratando de defender las argumentaciones de Driver;<sup>244</sup> ubicando la misma fecha puesta por los críticos. Por ende, el arameo de Daniel es menos antiguo que los papiros de Elefantina. Pero, al parecer Rowley trabajó bajo evidencias o textos parciales; además, en la actualidad se cuenta con mayores documentos de comparación.<sup>245</sup> Por lo tanto, sus conclusiones son dudosas y no están

---

<sup>241</sup>Cf. Zdravko Stefanovic, *The Aramaic of Daniel in the Light of Old Aramaic* (Sheffield: JSOT Press, 1992), 18.

<sup>242</sup>Robert Dick Wilson, “The Aramaic of Daniel,” in *Biblical and Theological Studies by the Faculty of Princeton Theological Seminary Published in Commemoration of the One Hundredth Anniversary of the Founding of the Seminary* (New York: Scribner’s, 1912) 261-306; cf. Charles Boutflower, *In and around the Book of Daniel* (London: SPCK, 1923), 226-240.

<sup>243</sup>Al parecer, los papiros ya habían sido descubiertos en parte, en enero y febrero de 1893 por Charles Edwin Wilbour; pero su avance se detuvo y fue olvidado por algunos años tras su muerte. Véase, Charles F. Pfeiffer, *Diccionario Bíblico Arqueológico: Charles F. Pfeiffer* (El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 1993), 246.

<sup>244</sup>H.H. Rowley, *The Aramaic of the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1929), 98.

<sup>245</sup>Stefanovic, *The Aramaic of Daniel in the Light of Old Aramaic*, 19.

actualizadas. De esta manera, las argumentaciones de Rowley encontraron una fuerte reacción por parte de Schader, quien observó que los intentos de fechar el libro de Daniel por razones lingüísticas son inútiles.<sup>246</sup>

En la misma línea de pensamiento, Rosenthal dijo en 1939 que “la antigua evidencia lingüística [para una fecha tardía de Daniel] había que olvidarla”.<sup>247</sup> Sin embargo, uno de los estudios más críticos y que dio el golpe mortal a la argumentación de Rowley fue la investigación de Kitchen en 1969.<sup>248</sup> Este estudió el vocabulario, la ortografía, la fonética, la morfología general y la sintaxis del arameo de Daniel.

Sobre el vocabulario analizó términos semíticos y no encontró nada decisivo en cuestiones de fecha. Los términos persas resultaron ser un persa antiguo válido para el siglo VI a.C.<sup>249</sup> Y los términos griegos, donde solo se mencionan tres palabras, están

---

<sup>246</sup>H. H. Schader, “Iranische Beiträge I,” *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, geisteswiss*, 6, no. 5 (Halle: Niemeyer, 1930), 199-296, citado por Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, 13.

<sup>247</sup>Franz Rosenthal, *Die aramäische Forschung* (Leiden: E. J. Brill, 1939), 70, citado por Gerhard Hasel, “The Book of Daniel and Matters of Language: Evidences Relating to Names, Words, and the Aramaic Language”, *Andrews University Seminary Studies* 19, no. 3 (1981): 218. Otra crítica es la de O. Eissfeldt quien observó que Rowley podía “ocasionalmente derivar veredictos precisos a partir de pruebas muy imprecisas”. Véase O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction* (New York: Harper & Row, 1965), 519.

<sup>248</sup>K.A. Kitchen, “The Aramaic of Daniel”, *Notes on Some Problems in the Book of Daniel* ed. D. J. Wiseman (London: The Tyndale Press, 1965), 31-79.

<sup>249</sup>Véase, K.A. Kitchen, “The Aramaic of Daniel”, 36-40. Las frecuencias de las palabras persas al parecer 19 (Rowley mencionó 20 palabras persas [H.H. Rowley, *The Aramaic of the Old Testament*, 138.]), también han sido criticadas. Según Rowley (H.H. Rowley, *The Aramaic of the Old Testament*, 139.), estas tienen mayor similitud con los tãrgumes del siglo II y I a. C. Sin embargo, los argumentos estadísticos de Rowley ya no son más sostenidos, pues tales palabras también han sido comparadas con el “araméo imperial”, donde según Kitchen, “no hay ningún endeudamiento”. Véase K.A. Kitchen, “The Aramaic of Daniel”, 77; cf. Gerhard Hasel, “El establecimiento de una fecha para el

justificadas por las relaciones de mercaderes y artesanos griegos en el Cercano Oriente desde el siglo VIII a.C.<sup>250</sup> Incluso según Kitchen, estos servían en la corte de Nabucodonosor.<sup>251</sup>

En el ámbito fonético y gramático se argumentó de una modernización, mientras que en la sintaxis se aclaró que el orden de las palabras del arameo de Daniel difiere con los del siglo II a. C. Esto llevó a Kitchen a concluir que el arameo de Daniel es legítimo dentro del tiempo del arameo oficial (VII-III a.C.).<sup>252</sup>

---

libro de Daniel”, ed. Frank B. Holbrook, *Simposio sobre Daniel* (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010), 129, 130; Alomía, *Varón muy amado*, 173-175.

<sup>250</sup>Kitchen, “The Aramaic of Daniel”, 44-49. Es bueno precisar que las palabras griegas encontradas en Daniel también han sido argumentadas a favor de una fecha macabea para Daniel. Sin embargo, el famoso arqueólogo Albright, argumentó que el contacto de la cultura griega con el Antiguo Cercano Oriente, fue incluso antes del imperio neobabilónico (William F. Albright, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*, [Baltimore: Johns Hopkins Press, 1946]) citado por Hasel, “El establecimiento de una fecha para el libro de Daniel”, 130). Además, considerando que las palabras griegas fueran pruebas para asignar a Daniel en el siglo II a.C., es extraño que no exista más palabras griegas, que solo tres en el libro. Por otro lado, estudios sobre los instrumentos de música mencionados en Daniel 3 y su ubicación en el tiempo, hacen notar que incluso eran más antiguos a la época neobabilónica, véase, T. C. Mitchell and R. Joyce, “The Musical Instruments in Nebuchadnezzar’s Orchestra”, *Notes on Some Problems in the Book of Daniel* ed. D. J. Wiseman (London: The Tyndale Press, 1965), 19-27. Véase los argumentos pertinentes en Hasel, “El establecimiento de una fecha para el libro de Daniel”, 130-132.

<sup>251</sup>Kitchen, “The Aramaic of Daniel”, 77.

<sup>252</sup>A pesar de los debates en relación a las etapas del arameo, esta lista es la más aceptada: (1) Arameo antiguo (900-700 a.C. [En alemán denominado *Altaramäisch*]), (2) Arameo oficial o imperial (700-300 a.C. [En alemán denominado *Reichsaramäisch*]), (3) Arameo medio (300 a.C.-200 d.C.), (4) Arameo tardío (200-700 d.C.) y (5) Arameo moderno (700 d.C. - al presente). Esto fue propuesto por Fitzmyer y más adelante por Kutscher. Véase, Zdravko Stefanovic, *The Aramaic of Daniel in the Light of Old Aramaic* (Sheffield: JSOT Press, 1992), 16, cf. Yildiz, Efrem, “The Aramaic Language and Its Classification”, *Journal of Assyrian Academic Studies* 14, no. 1 (2000): 23-43.

Otro de los estudios importantes que se menciona es la de Gleason Archer,<sup>253</sup> respecto al *Génesis Apócrifo* (1QapGen),<sup>254</sup> publicado en 1956. Antes de su publicación, según Archer, “no existía ningún documento arameo palestino del siglo III o II a.C.”.<sup>255</sup> Gracias a esta publicación se pudo comparar con el arameo de Daniel, llegando a la conclusión de que el arameo de Daniel es mucho más antiguo que el arameo del Génesis apócrifo.

Algunos de los argumentos de Archer son:<sup>256</sup> (1) el apócrifo usa la partícula *ha* para el sufijo de la tercera persona singular femenino en lugar del *ah* de Daniel; (2) para la tercera persona femenina singular del perfecto del verbo *lamed-aleph*, usa *iyat* más bien que *at* usado por Daniel y Esdras; (3) ocasionalmente utiliza un patrón *mifol* para el infinitivo *pe'al* (por ejemplo, *misboq*, “dejar”) en lugar del uso temprano invariable de *mifal* en Daniel; (4) el sufijo de la tercera persona plural como *on* (Talmúd y Midrásico) en lugar del más temprano uso *homen* o *hom* usado por Esdras y Daniel; (5) el Apócrifo usa el adverbio *kaman* para “cuán grande”, en lugar de *kema*, la forma temprana usada en Daniel; también *tamman* para “allí” en lugar de *tamma*.

---

<sup>253</sup>Gleason L. Archer, Jr., “The Aramaic of the ‘Genesis Apocryphon’ Compared with the Aramaic of Daniel”, *New Perspectives on the Old Testament*, ed. J. B. Payne (Waco, TX: Word Publishing, 1970), 160-169.

<sup>254</sup>El Génesis apócrifo (1QapGen) fue encontrado en la cueva 1 de Qumrán. Para detalles del contenido véase, Richard T. White, “Genesis Apocryphon”, en *The Anchor Yale Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1996), 2:932-933. En el artículo, White menciona que el arameo de Daniel y el Génesis apócrifo son idénticos; sin embargo, su comentario es heredado por los críticos y no sobre el examen lingüístico como lo realizado por Archer.

<sup>255</sup>Gleason L. Archer, Jr., “Daniel”, 23.

<sup>256</sup>*Ibíd.*, 23, resumen dado en la nota de pie. Véase también el estudio completo citado en la pág. 207.

Normalmente se fecha al *Génesis apócrifo* en el siglo I a.C. Los intentos de fecharlo más tempranamente a la fecha asignada no representarían mayor problema, pues como ya se ha visto en los estudios de Archer<sup>257</sup>, el arameo de Daniel es mucho más antiguo que el arameo del *Génesis apócrifo*. Sin embargo, ocurre una peculiaridad en relación al *Targum de Job* (11QtgJob), publicada en 1971<sup>258</sup> y databa entre el siglo II a.C. y mediados del mismo siglo.

El asunto es que el *Targum de Job* se diferencia ampliamente con el arameo de Daniel. Este aspecto es significativo pues para que un idioma difiera significativamente, tuvo que pasar un tiempo considerable. Como el *Targum de Job* es fechado en el siglo II a.C., es asignado como el más antiguo que el arameo del *Génesis apócrifo*. La pregunta es ¿dónde queda Daniel? La respuesta es lógica y clara; Daniel es más antiguo que ambos.<sup>259</sup> Sin embargo, en el esfuerzo por arreglar esta aparente inconsistencia, Kaufman propuso tomar a Daniel como “anclaje de datación”, ubicándolo en el siglo II a.C., el *Targum de Job* en el I a.C. y el *Génesis apócrifo* en el I d. C.<sup>260</sup> Kaufman trabaja bajo ciertos prejuicios y sin evidencias que respaldan tal postulado. A través de estudios

---

<sup>257</sup>E. Y. Kutscher, “Dating the Language of the Genesis Apocryphon”, *Journal of Biblical Literature* 78 (1957): 288-292.

<sup>258</sup>Hay dos manuscritos del *Targum de Job*; uno encontrado en la cueva 11 de Qumrán y otro en la cueva 4. El texto encontrado en la Cueva 11, tiene aproximadamente el 20 por ciento del libro en ser 38 columnas fragmentadas (11QtgJob). El encontrado en la cueva 4, que son dos pequeños fragmentos, comprende esencialmente una docena de líneas fragmentarias de dos columnas (4QtgJob), véase Bruce Zuckerman, “Job, Targums of”, *The Anchor Yale Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1996), 3:868-869.

<sup>259</sup>Véase Robert I. Vasholz, “Qumran and the Dating of Daniel”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 21, no. 4 (1978): 315-321.

<sup>260</sup>S. A. Kaufman, “The Job Targum from Qumran”, *Journal of the American Oriental Society* 93 (1973): 317.

comparativos en relación al arameo, se debería fechar el *Tárgum de Job* a lo mucho hasta la primera mitad del siglo II a.C.<sup>261</sup>

Como puede notarse, los postulados de los críticos al tratar de ubicar el arameo de Daniel en tiempo de los macabeos han sido improductivos. Existen estudios más recientes para afirmar la antigüedad del arameo de Daniel como el de Coxon,<sup>262</sup> Muraoka<sup>263</sup> y Stefanovic.<sup>264</sup> Este último hizo comparaciones con inscripciones antiguas arameas, analizando las correlaciones literarias, gramaticales, sintácticas; corroborando, concluyendo y evidenciando la antigüedad del arameo de Daniel. Es por ello, que Koch admitió que “la crítica radical, con su tesis macabea, ha perdido claramente la partida en el terreno lingüístico de los capítulos arameos del libro de Daniel en los últimos 150 años”.<sup>265</sup>

### **Desnaturalización del libro de Daniel**

Los críticos no solo han cuestionado su historicidad, composición o aspectos literarios, sino también el mensaje del libro de Daniel. Esto ha hecho que el mensaje de Daniel se centre en el personaje de Antíoco IV Epífanes. Para fundamentar esto, tomaron

---

<sup>261</sup>Vasholz, “Qumran and the Dating of Daniel”, 319.

<sup>262</sup>P. W. Coxon, “The Syntax of the Aramaic of Daniel: A Dialectal Study”, *Hebrew Union College Annual* 48 (1977):107-122.

<sup>263</sup>T. Muraoka, “Notes on the Syntax of Biblical Aramaic”, *Journal of Semitic Studies* 11 (1966): 151-167.

<sup>264</sup>Zdravko Stefanovic, *The Aramaic of Daniel in the Light of Old Aramaic* (Sheffield: JSOT Press, 1992).

<sup>265</sup>K. Koch, *Das Buch. Under Mitarbeit von Till Niewisch und Jürgen Tubach* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980), 45-46, citado por, Hasel, “El establecimiento de una fecha para el libro de Daniel”, 141.

los libros de Macabeos como trasfondo histórico del libro de Daniel, corroboraron de manera acrítica los postulados de Porfirio, y complementaron de manera preferente solo las alusiones antiocanas de Josefo y Jerónimo. En consecuencia, casi todos los comentarios especializados sobre el libro de Daniel miran en Antíoco IV Epífanes como el personaje central del libro (antiococéntrico). Sin embargo, existe un problema en la línea de interpretación de los que relacionaron a Antíoco IV Epífanes con Daniel. El asunto es: ¿qué tanta veracidad, imparcialidad y objetividad tienen estos fundamentos antiocanos? En esta sección analizaremos de manera breve algunos aspectos.

#### Los libros de los Macabeos

Los libros 1 y 2 de Macabeos<sup>266</sup> han sido tomados como fuentes históricas para reconstruir las acciones profanas de Antíoco IV Epífanes. Sin embargo, tales fuentes carecen de objetividad e imparcialidad. Por ejemplo, Egger resalta contradicciones entre 1 y 2 de Macabeos en relación a la muerte de Antíoco IV Epífanes. Al parecer 1 Macabeos 6:1-16 coloca su muerte después de la rededicación del templo y 2 Macabeos 9:1-29 pone la fecha antes de la dedicación del templo.<sup>267</sup> Incluso, el “epítomizador” se contradice en el mismo libro en 2 Macabeos 1:13-16, donde esta más de acuerdo con la

---

<sup>266</sup>1 Macabeos se cree que fue escrito originalmente en hebreo, al menos a principios del siglo I a.C. y narra eventos ocurridos del 175 a.C. al 134 a.C. Véase Thomas Fischer, “Maccabees, Books of: First and Second Maccabees”, en *TAYBD*, 4:440-441. Por su parte, 2 Macabeos, escrito en griego, es más complicado fechar, pero se le asigna entre el 124 a.C. al 70 a.C. pues narra eventos del 180 a.C. al 161 a.C. Véase, Jürg Egger, “La historia de Antíoco IV Epífanes”, *Theologika* 10, no. 2 (1995): 161, 162-164. El asunto de la composición permanece en el anonimato, y se lo llama “epítomizador (abreviador o resumidor)”, que de acuerdo con 2 Macabeos 2:23 se nos dice que resumió los cinco libros de Jasón de Cirene, cf. Thomas Fischer, “Maccabees, Books of: First and Second Maccabees” 442-443.

<sup>267</sup>Jürg Egger, “La historia de Antíoco IV Epífanes”, 159.

versión de 1 Macabeos.

Estas imprecisiones pueden ser justificadas en el sentido de que el autor, más que ofrecer datos históricos precisos, estaba siendo movido por un asunto político propagandista. Al respecto, Abos-Padilla resalta lo siguiente:

Nunca se debiera olvidar que en los datos de los libros de los Macabeos y en los de Josefo, los sucesos tienen que ver sobre todo con una versión pro-hasmonea. Las acusaciones de actos atroces y daños al templo pertenecen a los medios favoritos de la propaganda bélica de los griegos, romanos, y por qué no también de los judíos; y se han utilizado hasta nuestros días con diferentes variantes... sabemos hoy, qué métodos de ese tipo corresponden a la propaganda política de alta escuela.<sup>268</sup>

Otra de las imprecisiones del autor de 1 Macabeos es el texto de 1:38 donde se entiende que Jerusalén quedó abandonada y se convirtió en moradas de extranjeros. Luego, en el 1:41 se habla de un decreto para los habitantes de Jerusalén, que incluso lo judíos adoptaron (v. 43). Sobre este aspecto, Abos-Padilla pregunta: “¿Qué sentido tendría un decreto real tal, de haber existido uno, si no vivían más judíos en Jerusalén?”.<sup>269</sup> En consecuencia, si bien los libros de 1 y 2 Macabeos dan detalles históricos, tienen que ser vistos con mayor cuidado y encontrar en ellos una historia más equilibrada en lo que respecta especialmente a Antíoco IV Epífanes.

#### Porfirio, un pagano anticristiano

Se puede poner como inicio de este proceso de desnaturalización del mensaje a Porfirio que vivió alrededor del siglo III d.C. y que fue un pagano neoplatónico y anticristiano. Según Eusebio, se cree que escribió por lo menos quince libros en contra

---

<sup>268</sup>Ricardo Abos-Padilla, “Defensa de Antíoco IV Epífanes 47½ tesis sobre el libro de Daniel”, *Theologika* 6, no. 1 (1991): 99-100.

<sup>269</sup>*Ibíd.*, 100.



del cristianismo en las cuales se esmeró en encontrar contradicciones en el Antiguo Testamento. Respecto al libro de Daniel argumentó que este no lo escribió,<sup>270</sup> sino algún personaje después de Antíoco IV Epífanes y que se hizo llamar Daniel. También arguyó que las profecías contenidas fueron escritas después de haber sucedido.<sup>271</sup> Como puede apreciarse, Porfirio no creía en la naturaleza predictiva de las profecías y consideró que el autor, si bien contó la historia, lo hizo después de los hechos (*ex-eventu*), con la finalidad de dar esperanza a los judíos que vivieron en tiempos de Antíoco IV Epífanes.<sup>272</sup> Sin embargo, Porfirio, al parecer, había bebido ya de los argumentos de Hipólito;<sup>273</sup> pues hay relación entre ambos, especialmente en el comentario de Daniel 11:34. Allí, Porfirio hace eco a Hipólito relacionando el “pequeño socorro” con Matatías y Judas.<sup>274</sup>

---

<sup>270</sup>Bergier (Nicolas Sylvestre), Baron de Sainte-Croix, *Diccionario de teología* (Madrid: Imprenta de Primitivo Fuentes, 1846), 3:758. Se cree que Porfirio fue de Tiro y nació alrededor del 231 siendo discípulo de Orígenes. *Ibíd.*, 758.

<sup>271</sup>*Ibíd.*, 758. Es bueno resaltar que la obra de quince tomos fue suprimida por orden de Constantino; incluso más adelante, pareciera haber sobrevivido parte de esta obra por el cual Teodosio II tuvo que dar la misma orden en el 448. Sin embargo, sus reacciones al libro de Daniel (libro doce) se las conoce gracias a las citas que hace Jerónimo en su comentario del libro de Daniel. Véase R. K. Harrison, *Introducción al Antiguo Testamento* (Jenison; MI: Editorial TELL, 1969), 4: 181.

<sup>272</sup>*Ibíd.*

<sup>273</sup>Hipólito (170 -236 d.C.) es considerado como una de los más grandes eruditos. A pesar que se reveló contra su oposición al Obispo de Roma hoy es considerado como santo por el catolicismo. Dentro de su producción literaria esta su *Filosofóumena*, que es una refutación a todas las herejías; luego *Suntágma*, que es una refutación a otras treinta y dos herejías; luego, *Sobre Cristo y el Anticristo*, donde muestra su posición sobre el milenarismo; también la *Crónica*, que empieza desde la creación hasta el año 234; finalmente, su *comentario sobre Daniel*, que es considerado el comentario exegético más antiguo que existe sobre este libro. Véase Francisco Lacueva, *Diccionario teológico Ilustrado* (Barcelona: Clie, 2001), 317.

<sup>274</sup>William Shea, “Inicio del desarrollo de la interpretación de Antíoco Epífanes”, *Simposio sobre Daniel* (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010), 30

Como puede apreciarse antes que Porfirio relacionase a Antíoco con Daniel; Hipólito, en su comentario sobre Daniel, había hecho tal relación.<sup>275</sup> Sin embargo, Porfirio llegó más lejos que Hipólito, pues adjudicó el cuerno pequeño de Daniel 7 a Antíoco, asunto que no había hecho Hipólito.<sup>276</sup>

#### Josefo y Jerónimo

Josefo fue un historiador que nació en el año 37 d.C. y provino de los asmoneos por la línea materna.<sup>277</sup> Posiblemente esta relación asmonea<sup>278</sup> justifica su interpretación sobre el libro de Daniel y su influencia de los libros de Macabeos. Según Shea, tuvo una interpretación mixta, pues adjudicó el cuerno pequeño de Daniel 8 a Antíoco IV Epífanés

---

<sup>275</sup>Shea hace el paralelismo del comentario de Porfirio preservado en su comentario de Daniel de Jerónimo, con Hipólito, donde se puede ver algunas dependencias de Porfirio. Es más, en su estudio, Shea muestra una dependencia de Hipólito de los acontecimientos presentados en los libros de los macabeos. Véase, Shea, “Inicio del desarrollo de la interpretación de Antíoco Epífanés”, 279-309.

<sup>276</sup>Hipólito, en su interpretación de Daniel 7, pone como el cuarto imperio a Roma (Hipólito, *sobre Daniel*, Fragmento II, capítulo 1); lo hace sacar fuera de escenario a Antíoco IV Epífanés. Por otro lado, si bien en 11 (Hipólito, *sobre Daniel*, Fragmento II, cap. 36), hace una relación con Antíoco, a partir del versículo 36 en adelante ubica a un anticristo en el tiempo del fin. *Ibíd.*, 280, 291.

<sup>277</sup>Alfonso Lockward, *Nuevo diccionario de la Biblia* (Miami, FL: Editorial Unilit, 2003), 599. Josefo fue un judío aficionado por las letras. Se cree que visitó Roma en el 64 d.C. y a su regreso se unió a la resistencia judía contra los romanos que finalmente terminó en la destrucción del templo; su muerte es fechada en el 100 d.C. Para mayores detalles véase, *Ibíd.*, 599.

<sup>278</sup>La dinastía asmonea empieza con Judas Macabeo, y fue prominente en Judea del 165 al 37 a.C. El nombre deriva, según Josefo (*Antigüedades de los judíos*, 12.263), desde un bisabuelo llamado Matatías que en griego es *Asamōnaios*. Muchas de las cosas de la dinastía asmonea se saben gracias a Josefo, véase mayores detalles en, Tessa Rajak, “Hasmonean Dynasty”, en *TAYBD*, 3:67-76.

y en Daniel 2 identificó al cuarto reino con Roma.<sup>279</sup> Como hemos mencionado, la influencia macabea se ve claramente en los escritos de Josefo.

Por otra parte, Jerónimo (347-420 d.C.)<sup>280</sup> un gran escritor eclesiástico conocido por la traducción de la *Vulgata Latina*, en su comentario de Daniel preserva las atrocidades de Porfirio; se sabe esto por las citas extensas conservadas por él. No obstante, la influencia antiocana también afectó a Jerónimo. Conservó los escritos de Porfirio para responder y defender su interpretación cristológica de la piedra de Daniel 2 y el “hijo del hombre” de Daniel 7.<sup>281</sup>

En relación a Daniel 8, relacionó el cuerno pequeño siguiendo la línea de interpretación de Josefo e Hipólito. Incluso parafrasea Daniel 8:13, 14 afirmando que “un ángel pregunta a otro ángel durante cuánto tiempo el templo, por el juicio de Dios, ha de estar desolado bajo el gobierno de Antíoco, rey de Siria, y durante cuánto tiempo la imagen de Júpiter ha de permanecer erguida en el templo de Dios”.<sup>282</sup> Al parecer, su afán de refutar a Porfirio hizo que algo de él quedará en su comentario.

Es bueno precisar también que existieron otros autores en los primeros siglos de

---

<sup>279</sup>Flavio Josefo, *Antigüedades judías* x.11.7, para Daniel 8 y x.10.4 para Daniel 2, citado por Shea, “Inicio del desarrollo de la interpretación de Antíoco Epífanés”, 270.

<sup>280</sup>Francisco Lacueva, *Diccionario teológico ilustrado*, 1era. ed. española (Barcelona: Clie, 2001), 358. Es bueno resaltar que Jerónimo nunca aceptó los libros apócrifos aceptados por la iglesia católica en el concilio de Trento (1546); sino, posiblemente por la presión católica los tomó como libros devocionales y que fueron puestos a manera de apéndice en la versión de la *Vulgata Latina*.

<sup>281</sup>Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 116.

<sup>282</sup>Citado por Shea, “Inicio del desarrollo de la interpretación de Antíoco Epífanés”, 318.

nuestra era, tanto a favor y como en contra de Porfirio.<sup>283</sup> Sin embargo, mientras que muchos de ellos no aceptaron el pensamiento radical porfiriano, intérpretes como Josefo, Hipólito, Jerónimo, sí incluían a Antíoco IV Epífanes a partir del capítulo 8. Quizás esto se deba a la interpretación de Josefo. No obstante, como se mencionó, Josefo, al parecer, estaba influenciado por un móvil pro-asmoneo y que su interpretación ha perdurado en el tiempo hasta la actualidad, a pesar que en los capítulos 2 y 7 ubicaron a Roma como el cuarto imperio haciendo algún alcance escatológico.

Como puede notarse hasta aquí, se ve reflejado dos grupos actualmente: los críticos modernos más radicales siguiendo a Porfirio; y los medianamente conservadores, defendiendo la interpretación tradicional hasta el capítulo 7; pero a partir del 8 y especialmente el 11 aludiendo a Antíoco.

#### Problemas de objetividad histórica sobre Antíoco IV Epífanes

Dejando de lado los comentarios sobre Daniel y la relación con Antíoco IV Epífanes que los críticos suelen dar, surge un problema mayor: la confianza en relación a la verdadera historia de Antíoco IV Epífanes. Para construir la historia de Antíoco no contamos con fuentes primarias. Egger dice: “Especialmente para los eventos entre el 168-164 a.C., uno está limitado básicamente a 1 y 2 Macabeos y a Polybio. Además, hay contradicciones dentro de estas fuentes en los que respecta a detalles y orden de

---

<sup>283</sup>Existieron autores a favor de Porfirio que al parecer vinieron de la región de Siria, como, Afraates (290-359 d.C.) y Efrén de Siria (306-373 d.C.). En contra como Cipriano (200-258 d.C.), Lactancio (250-330 d.C.), Eusebio (240-340 d.C.), Cirilo (315-386 d.C.), Crisóstomo (347-407 d.C.) y Teodoreto (386-457 d.C.). Véase el desarrollo de todos ellos en Shea, “Inicio del desarrollo de la interpretación de Antíoco Epífanes”, 309.

eventos”.<sup>284</sup> Esto permite que muchos argumentos supuestamente históricos asignados por la crítica pueden ser una simple conjetura. Para ello, Egger construye un macro-contexto histórico para tener mejor precisión de la figura de Antíoco y no se limita a un trasfondo histórico que solo da vuelta en el libro de Macabeos. En cambio, Egger argumenta que en verdad Antíoco no era súper poderoso como lo asigna la profecía, sino que era un pelele de Roma y podía similar grandeza dentro del perímetro marcado por Roma. En consecuencia, tras la derrota de Filipo V en la segunda guerra macedónica, la coalición que Antíoco III se resquebraja; Egger expresa:

En el 189 a.C. se peleó la batalla decisiva de Magnesia – y Antíoco III perdió todo. Con el tratado de Apamea el sueño de un gran imperio se desvaneció para siempre. Asia Menor estaba perdida y los seleucidas tuvieron que pagar los altos costos de reparación por muchos años la cual dejó al reino en una condición financiera desesperada, pues todas las naves excepto 10 fueron confiscadas, los elefantes de guerra debieron ser entregados, no más se permitió una supervisión occidental activa y el hijo de Antíoco III, Antíoco IV, fue enviado a Roma como garantía del cumplimiento de los términos del tratado<sup>285</sup>

En esas circunstancias es cuando aparece la figura de Antíoco IV Epífanes, quien fuera el hijo menor de Antíoco III. Después de 14 años de haber estado prisionero en Roma, es liberado como canje por su sobrino Demetrio.<sup>286</sup> Se nos dice que tomó el trono tras el asesinato de su hermano Seleuco IV, siendo el octavo rey de la dinastía seléucida. Fue considerado por Polybio, como un hombre de carácter inestable a quien apodó Epímanes (“totalmente loco”).<sup>287</sup>

---

<sup>284</sup>Jürg Egger, “La historia de Antíoco IV Epífanes”, 159.

<sup>285</sup>Ibíd., 157.

<sup>286</sup>John Whitehorne, “Antiochus (Person)”, *TAYBD*, 1:270-271.

<sup>287</sup>Ibíd., 270.

Tuvo un reinado bochornoso, porque después de haber controlado Egipto (quizás esto sea lo único meritorio de Antíoco IV) en sus inicios, decide volver tras una supuesta amenaza y la invade en el 168 a.C. siendo detenido por las fuerzas romanas. Polybio<sup>288</sup> detalla que en ese encuentro Antíoco extiende su mano para saludar al encargado romano llamado Popilio Laenas; pero en vez de recibir el saludo, Popilio le entrega una carta del senado. Después de leerla Antíoco responde que primero tenía que conversarlo con sus amigos. De manera autoritaria, Popilio, con su bastón, trazó un círculo alrededor de Antíoco y le pidió responderla antes de salir de círculo; entonces a Antíoco no le quedó de otra que aceptar y salir de Egipto.

Por otro lado, dentro de Judá había revueltas internas y luchas entre dos familias, la de Onías III y de Tobías. Las de Onías estaba en favor de los Ptolomeos y las de Tobías hacía los seléucidas. Por alguna razón, el lugar fue tomado por su hermano Jasón mediante un soborno; pero más adelante fue tomado por Menelao, también por soborno.<sup>289</sup> Esto indica la triste necesidad económica que vivía Antíoco pues aceptaba sobornos a diestra y siniestra. No obstante, este hace notar que él no estaba muy preocupado sobre quién gobernase Jerusalén, por propuestas helenizantes tal como los críticos le adjudican. El interés o la prioridad de Antíoco al parecer era otra. Incluso cuando el sumo sacerdote Jasón estaba a cargo, fue este quien solicitó un decreto correspondiente para helenizar a los judíos (2 Macabeos 4:10) y no Antíoco; pues Jasón

---

<sup>288</sup>Citado por Merling Alomía, “La identidad del cuerno pequeño de Daniel 8: Un examen de la hipótesis de Antíoco Epífanés”, *Theologika* 3, no. 2 (1988): 101, 102.

<sup>289</sup>Jasón ofreció 440 talentos, mientras que Menelao ofreció 660 talentos. Véase, Jürg Egger, “La historia de Antíoco IV Epífanés”, 173.

pagó 150 talentos de plata.<sup>290</sup> Esto demuestra que Antíoco más que un helenizador activo, toma una postura pasiva en la lucha interna judía que llevó a tales acciones.

En relación a la historia de Antíoco IV Epífanes tomando el libro de Daniel, tal como la crítica hace, es realmente un trabajo en vano. Las características que aparecen en Daniel y que normalmente los críticos lo relacionan con Antíoco IV Epífanes como “se hizo extremadamente grande” (Dn 8:9), “creció al sur”, “creció al oriente”. (Dn 8:9), “se engrandeció contra el príncipe de los ejércitos” y “parte del ejercito del cielo echó por tierra” (Dn 8:10). Es simplemente irreconciliable con los datos históricos disponibles sobre Antíoco.

Como se conoce, Antíoco nunca se “hizo extremadamente grande”; su crecimiento hacia el sur fue limitado, debido al freno romano; su crecimiento hacia el oriente es desconocido y los esfuerzos para encontrar algún personaje como “el príncipe de los ejércitos” son improductivos.<sup>291</sup> Esto lleva a suscitarse la pregunta: ¿cómo llegó Antíoco a ocupar un papel importante dentro de las profecías de Daniel? La respuesta se encuentra en las palabras de Egger, que dice:

Una razón, entre otras, que debe haber llevado a esta consideración para con Antíoco IV Epífanes es que la investigación sobre Antíoco IV Epífanes nunca fue neutra o motivada por un interés estrictamente histórico. Desde el mismo comienzo se lo conectaba fuertemente con el concepto predominante que daba

---

<sup>290</sup>En su paralelo con 1 Macabeos Abos-Padilla dice: “En este texto de 1 de Macabeos no puede ser interpretado como una abolición o un cambio en la Tora. Que Antíoco IV Epífanes sea el autor de esta innovación es negativo definitivamente. Él solo aprobó oficialmente el permiso solicitado por el Sumo Sacerdote por lo cual éste le pagó 150 talentos de Plata”. Véase Abos-Padilla, “Defensa de Antíoco IV Epífanes 47 ½ tesis sobre el libro de Daniel”, 98.

<sup>291</sup>Véase el estudio completo de Abos-Padilla sobre todas las características de Daniel 7 y 8, y su disimilitud con la vida y hechos de Antíoco. Abos-Padilla, “Defensa de Antíoco IV Epífanes 47 ½ tesis sobre el libro de Daniel”, 78-146.

como válido el supuesto origen del libro de Daniel en el siglo II a.C. Debido a que se supone que el libro de Daniel da la impresión de una persecución religiosa seléucida, esta suposición fue incorporada dentro de la historia de Antíoco IV Epífanes. Antíoco tenía que ser interpretado como el tipo malo. Mientras tanto la tesis del siglo II a.C. para el libro de Daniel era generalmente aceptada y o tenía más como objetivo la manera de interpretación apologética de la historia de Antíoco IV Epífanes.<sup>292</sup>

La insistencia en poner a Antíoco como personaje central es desnaturalizar el mensaje del libro de Daniel. El mensaje natural, es totalmente distinto a lo que plantea la crítica; su alcance va más allá que los críticos han pretendido encajonarla. Parte de este mensaje daniélico se discutirá en los dos siguientes capítulos.

### **Conclusiones**

Como se nota en este capítulo se ha hecho un examen sobre algunos de los postulados más importantes de los críticos. En la primera sección se concluye que, en base a las evidencias históricas y arqueológicas existentes, la historicidad del libro de Daniel tiene que ser vindicada. Las supuestas inexactitudes históricas tomadas por los críticos, han pasado a ser evidencias fuertemente creíbles de la exactitud histórica de Daniel, y lógicamente comprensibles puesto que fue un personaje que vivió en el tiempo cuando escribió su libro, en el siglo VI a.C. Cualquier idea de persistencia en la línea de los críticos solo sería meras conjeturas.

En la segunda sección se concluye que los trabajos de los críticos con todas las supuestas hipótesis de disección han sido irreconciliables; quizás para la mente más brillante en su afán de fundamentar alguna hipótesis de disección, solo sería en el marco de la especulación. En este aspecto ni siquiera se puede conjeturar, pues Daniel está diseñado literariamente como para no ser separado; su doble naturaleza histórica-

---

<sup>292</sup>Jürg Egger, “La historia de Antíoco IV Epífanes”, 191.



escatológica, su escrito bilingüe hebreo y arameo y su mensaje han sido fuertes candados, imposibles de romper, aún cuando la mente brillante y erudita ha desafiado hacerlo.

En la tercera sección se desarrolló brevemente la alteración del mensaje de Daniel por los críticos al asignar a Antíoco IV Epífanes como personaje principal. Como se vio la historia de Antíoco ha sido tomada de manera acrítica, y se la ha relacionado con Daniel injustamente. No obstante, el mismo libro de Daniel frente a la especificación y características descartan a Antíoco, pues su historia no soporta las especificaciones de la profecía de Daniel.

En la línea del estudio de  $\text{דָּנִיֵּל}$ , se ha avanzado un paso importante al notarse que el término no tiene que ser relacionado con la restauración del santuario en tiempos macabeos ni con algún hecho particular a mediados del siglo II a.C.<sup>293</sup> En cambio, de acuerdo a la historicidad, la lingüística, y el mensaje de Daniel se resalta que  $\text{דָּנִיֵּל}$  debe ser estudiada en su verdadero contexto y tiempo de escritura, siendo este el siglo VI a.C. Por lo tanto, frente a la pregunta ¿qué quiso decirse teológicamente con  $\text{דָּנִיֵּל}$  en Daniel 8:14 considerando el contexto? el contexto histórico nos lleva a entender el término en el siglo VI a.C., haciendo del contenido histórico del libro de Daniel verídico y, por lo tanto, su profecía y mensaje certera. En ese sentido,  $\text{דָּנִיֵּל}$  tiene su cumplimiento en el futuro del

---

<sup>293</sup>Incluso el testimonio de Cristo deja en claro que las aplicaciones de las profecías de Daniel se encontraban en el futuro. Marcos 13, Mateo 24. Véase Merling Alomía, “El uso de Daniel en Marcos”, ed. Merling Alomía, Joel Leiva, y Juan Millanao, *Marcos: el evangelista del tiempo del fin* (Lima: Ediciones Theologikas, 2000), 105-123; Hans LaRondelle, *Las profecías del fin* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1999), 39-62. El apóstol Pablo también tomó las profecías de Daniel para ubicar hechos en un flujo histórico hasta el tiempo del fin en 2 Tesalonicenses 2. Ibíb., 65-82. En consecuencia, el testimonio neotestamentario, simplemente descarta la posición de relacionar al cuerno pequeño de Daniel 7 y 8 y el “rey del norte” del 11 con Antíoco IV Epífanes.

tiempo del profeta y debe ser ubicado en el marco que establece la profecía. Este prepectiva, marca una diferencia radical en relación a los críticos que insisten en ubicar a Daniel en tiempos macabeos.

## CAPÍTULO 3

### ESTABLECIMIENTO DEL CONTEXTO BÍBLICO DE דָּנִיֵּאל

En este capítulo se discute el contexto bíblico de דָּנִיֵּאל y considerando que es un *hapaxlegomenon* se estudia algunas generalidades contextuales que ayudan a clarificarlo. La primera generalidad contextual es el género apocalíptico, que normalmente se ha asignado al libro de Daniel y de manera peculiar a los capítulos 7 al 12. La segunda es evaluar en el marco bíblico las bestias usadas en Daniel 8. La tercera es el uso ritual de la terminología ritual en Daniel 8 y su vínculo de manera especial con el Día de Expiación de Levítico 16. Estos aspectos serán de ayuda para entender qué quiso decirse teológicamente con דָּנִיֵּאל en Daniel 8:14 considerando el contexto.

#### **El género apocalíptico en Daniel**

En la revisión de algunos comentarios bíblicos principales de Daniel<sup>1</sup> se percibe que la interpretación es realizada, no solo bajo el contexto del tiempo seleúcida, sino también bajo aspectos técnicos y hermenéuticos del denominado “género apocalíptico”. Por ello, se cree conveniente repasar un poco acerca de la naturaleza de este género y cómo puede influenciar en la interpretación de דָּנִיֵּאל en Daniel 8.

---

<sup>1</sup>Entre ellos, véase John Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 325-343; James A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, 324-357; John E. Goldingay, *Word Biblical Commentary: Daniel*, Word Biblical Commentary (Dallas, TX: Word, Incorporated, 2002), 194-222; Louis F. Hartman y Alexander A. Di Lella, *The Book of Daniel: A New Translation with Notes and Commentary on Chapters 1-9*, 223-237.

## El género apocalíptico de Daniel según los críticos

Los principales exponentes sobre este tópico son Schmidt,<sup>2</sup> Koch,<sup>3</sup> Hanson<sup>4</sup> y más recientemente Collins.<sup>5</sup> Al parecer, la discusión de la erudición ha girado sobre la definición y origen del género apocalíptico. Collins menciona que, un “‘género literario’ se entiende como un conjunto de textos escritos y marcados por características recurrentes distintivas que constituyen un tipo de escritura reconocible y coherente”.<sup>6</sup> En ese sentido, la catalogación de libros que pertenecen a este género no ha sido nada sencilla pues “algunos libros contienen también algunas enseñanzas morales y de otro tipo, mientras que otras obras que son dedicadas precisamente a esas enseñanzas, pueden contener porciones de carácter apocalíptico”.<sup>7</sup>

Frente a estas peculiaridades del bagaje literario, algunos casos se han considerado “de carácter compuesto y *que* tienen afinidades con más de un género”.<sup>8</sup> No

---

<sup>2</sup>J. M. Schmidt, *Die jüdische Apokalyptik* (Neukirchen-Vluyn: Verlag des Erziehungsvereins, 1969).

<sup>3</sup>K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic* (Naperville, IL: Allenson, 1972)

<sup>4</sup>P. D. Hanson, “Prolegomena to the Study of Jewish Apocalyptic”, *Magnalia Dei the Mighty Acts of God*. Eds. F. M. Cross, W. E. Lemke y P. D. Miller, Jr. (Garden City, NY: Doubleday. 1976b)

<sup>5</sup>Para una sinopsis, véase Joseph Collins “The Jewish Apocalypses”, ed. Joseph Collins, *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (Missoula, MT: Society of Biblical Literature, 1979), 14:21-44.

<sup>6</sup>Joseph Collins “The Jewish Apocalypses”, ed. Joseph Collins, *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (Missoula, MT: Society of Biblical Literature, 1979), 14:1.

<sup>7</sup>Alfonso Lockward, *Nuevo Diccionario de la Biblia* (Miami: Unilit, 2003), 84.

<sup>8</sup>Para Collins, un ejemplo obvio es el libro de Daniel pues yuxtapone cuentos en los capítulos 1-6 y visiones en 7-12. Véase John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998), 2.

obstante, dentro del estudio mismo de la literatura apocalíptica aún existen problemas de clarificación, Hanson afirma que

el problema con el uso adecuado es que no queda claro qué cualidades determinan si una experiencia dada o una cuenta escrita encaja en la categoría apocalíptica: si son características literarias, una visión de un mundo particular o un patrón de ideas, o un cierto tipo de entorno social.<sup>9</sup>

Por lo visto, Hanson establece una diferenciación entre apocalipsis, escatología apocalíptica y apocalipticismo.<sup>10</sup> En el desarrollo de estos, el apocalipsis es un género propiamente dicho; la escatología apocalíptica es la cosmovisión o perspectiva escatológica, que según los críticos, es un tipo de evolución de la escatología profética. Por último, el apocalipticismo es “como comunidad o movimiento formando una perspectiva apocalíptica, como su ideología”.<sup>11</sup>

En esa misma línea, un grupo dirigido por Collins para el estudio de este género concluye que:

Un apocalipsis es un género de literatura reveladora con un marco narrativo en el que una revelación es mediada por un ser de otro mundo a un receptor humano. También reconoce un núcleo común de contenido: un apocalipsis prevé la salvación escatológica e implica un mundo sobrenatural.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup>Paul D. Hanson, “Apocalypses and Apocalypticism: Introductory Overview”, *ABD*, 1:280.

<sup>10</sup>Paul D. Hanson, “Apocalypses and Apocalypticism: The Genre”, *ABD*, 1:279. En relación al libro de Apocalipsis, Hanson dice: “Formal en la medida en que el libro exhibe casi todas las características principales de este género (el pseudonimato es una notable excepción)”, *Ibíd.*, 279.

<sup>11</sup>Paul D. Hanson, “Apocalypses and Apocalypticism: Introductory Overview”, *ABD*, 1:280-281; cf. John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998), 2-13.

<sup>12</sup>John J. Collins, “Apocalypses and Apocalypticism: Early Jewish Apocalypticism”, *ABD*, 1:283.

Como puede apreciarse, estos conceptos son de carácter muy general y los esfuerzos de Hanson en diferenciarlos no hacen justicia a las particularidades de los libros bíblicos tanto de Daniel como de Apocalipsis.<sup>13</sup> El asunto parte de cómo los estudiosos construyen su pensamiento sobre el género apocalíptico. Nótese cuatro aspectos importantes.

Primero, los críticos construyen su estudio en base a un parámetro temporal. Esto es porque la literatura apocalíptica es básicamente del siglo II a.C. hasta el siglo II d.C.<sup>14</sup> Incluso, la definición planteada por el grupo de Collins (ya citada arriba) se basó en el análisis de “todos los textos clasificables como apocalipsis del periodo 250 a.C. al 250 d.C.”.<sup>15</sup> Esta periodización de la literatura apocalíptica hizo que se construyera un

---

<sup>13</sup>Véase William G. Johnsson, “Apocalíptica Bíblica”, ed George W. Ried, *Tratado de teología* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2009), 884-917. Johnsson menciona que “todos los intentos de trazar los orígenes de la apocalíptica bíblica a un género de literatura apocalíptica no canónica han fracasado”, véase *Ibid.* 891; cf. Jon Paulien, “The End of Historicism? Reflections on the Adventist Approach to Biblical Apocalyptic—Part One”, *Journal of the Adventist Theological Society*, 14, no. 2 (2003): 32. A pesar que Paulien trata de trabajar sobre el mismo concepto de los críticos, con agregado historicista; este presupuesto ha llevado a Paulien a considerar las iglesias de Apocalipsis como no apocalípticas. Para la postura tradicional, véase Jacques Doukhan, *Secretos del apocalipsis* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2008), 25-51; Merling Alomía, *Mensaje misericordioso y oportuno* (Lima: Idemerjos Editores, 2012), 19-20.

<sup>14</sup>Normalmente se piensa que su iniciación fue después que cesó la profecía, o sea, en la época intertestamentaria, véase, R. J. Bauckham, “La Apocalíptica”, ed. J.D. Douglas, *Nuevo diccionario bíblico* (Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2000). Esta cesación de la revelación profética permite que muchos libros sean pseudoepígrafes, o su autoría sea adjudica algún personaje importante del Antiguo Testamento, cf. Alfonso Lockward, *Nuevo diccionario de la Biblia*, 83.

<sup>15</sup>Véase Hanson, “Apocalypses and Apocalypticism: The Genre”, 1:179. Dentro de la principal literatura apocalíptica están los libros de Daniel, 1 Enoc, 2 Enoc, 2 Baruc, 3 Baruc, 4 Esdras, Apocalipsis de Abraham, los de género mixto como Jubileos y el Testamento de Abraham, entre otros. También incluye los escritos cristianos como Apocalipsis, Hermas y Apocalipsis de Pedro, entre otros. Véase John J. Collins,

trasfondo literario fuera de su verdadero tiempo de composición del libro de Daniel.<sup>16</sup> Es por ello que algunos, mirando a Daniel a mediados del siglo II d.C., consideran que esta manera de escribir se debió a la crisis de los judíos que sufrieron en tiempo de Antíoco

IV Epífanos. Al respecto, Bauckham comenta:

Su primer gran florecimiento se produjo durante la crisis de la fe judía a mediados del siglo II, bajo Antíoco Epífanos, cuando el género apocalíptico fue adoptado como el vehículo literario del movimiento asídico, que preconizaba el arrepentimiento nacional, la oposición irreductible a la helenización, y una fe escatológica en la inminente intervención de Dios en pro de su pueblo. A partir de entonces, lo apocalíptico probablemente caracterizó a diversos grupos dentro del judaísmo, incluyendo los esenios, los fariseos, los zelotes y los cristianos judíos.<sup>17</sup>

Ahora bien, se puede tomar los conceptos planteados por los estudiosos debido a asuntos metodológicos como las características y comparaciones de la literatura apocalíptica; sin embargo, estos tienen que ser evaluados bajo el contexto total de la Biblia. En otras palabras, el género está en función al libro y no el libro en función al género. Por lo tanto, Daniel y Apocalipsis, conteniendo el género apocalíptico, ya marcan una diferenciación y singularidad en relación a otro tipo de literatura apocalíptica. En el caso de Daniel, siendo antecesora de la literatura apocalíptica del siglo II a.C.,<sup>18</sup> se puede

---

“Apocalypses and Apocalypticism: Early Jewish Apocalypticism”, 1:283.

<sup>16</sup>La postura crítica de ubicar el libro de Daniel a mediados del siglo II a.C. ya ha sido estudiada y refutada en el capítulo anterior.

<sup>17</sup>R. J. Bauckham, “La Apocalíptica”, ed. J. D. Douglas, *Nuevo Diccionario Bíblico* (Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2000). El autor aclara que hay diversidad en la literatura apocalíptica y que debe considerarse siempre que se trate de hacer una generalización de la misma. Collins también construye el *setting* en épocas macabeas, cf. John J. Collins, *Daniel: with an Introduction to Apocalyptic Literature, The Forms of the Old Testament Literature* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984), 87.

<sup>18</sup>En el capítulo anterior se ha discutido ampliamente este aspecto. Así que todas las críticas de argumentación para fechar a Daniel en el siglo II a.C., deben ser

concluir en cambio que estos tomaron de Daniel y que este escribió por la revelación, tomando en gran medida de los libros bíblicos que lo precedieron. En esa misma línea también aparece el libro de Apocalipsis teniendo como plataforma amplia todo el Antiguo Testamento.

El segundo aspecto es la clasificación de la literatura apocalíptica hecha por los críticos. En el caso de Daniel, se lo considera en parte como un apocalipsis perteneciente al subgénero denominado “apocalipsis histórico”<sup>19</sup> que, según Collins, “se caracteriza por la profecía *ex-eventu* de la historia y por la escatología que tiene un alcance cósmico y un enfoque político”.<sup>20</sup> En otras palabras, Daniel escribió después de

---

abandonadas y ver al libro como compuesto en el siglo VI a.C. Las evidencias bíblicas como las precisiones históricas encontradas en el mismo libro y los testimonios arqueológicos, de manera particular los manuscritos de Qumrán hacen ver que Daniel existió muchos siglos antes de lo que la crítica lo ubica. Así, en Florilegio (4QFlor) de la cueva 4 en Qumrán se menciona las siguientes frases: “escrito en el libro del profeta Isaías”, “escrito en el libro del profeta Ezequiel” y “escrito en el libro del profeta Daniel”. Véase Hasel “El establecimiento de una fecha para el libro de Daniel”, 149. Esa mención a Daniel como profeta establece su escritura como autoritativa y su persona como histórica. Se deja de lado sus dudas canónicas como su supuesto pseudonimato.

<sup>19</sup>Collins precisa que la supuesta característica del subgénero del “apocalipsis histórico” encaja bien con el entendimiento de la composición del libro de Daniel. Es así como él presume que la parte narrativa de Daniel (caps. 1-6) es incorporada como una “colección de historias tradicionales que fueron compuestas originalmente para un entorno diferente”. Estas premisas hacen que Collins mire las historias de Daniel 1-6 como cuentos que evolucionaron posiblemente de la diáspora judía oriental y pueden ser fechadas antes de Antíoco; las visiones de los capítulos 7-12 como trasfondo antíocano, siendo el 7 antes de la profanación del santuario y del 8-12 después de la profanación del santuario. Si bien Collins, afirma que estas historias no tuvieron un fin *ad hoc*, en la composición final del libro de Daniel cumplen una función introductoria de las “revelaciones”, véase Collins, *Daniel: with an Introduction to Apocalyptic Literature, the Forms of the Old Testament Literature*, 33-36.

<sup>20</sup>Ibíd., 33. Este estilo de las profecías *ex eventus* era practicado en las culturas aledañas, incluso en tiempos anteriores a Daniel. Véase, Joyce G. Baldwin, “Some Literary Affinities of the Book of Daniel”, *Tyndale Bulletin* 30 (1979) 77-99. Este estilo *ex eventu* no se puede encajar a Daniel; pues él construye un flujo histórico desde su



los hechos históricos que presume ponerlo como profecías y enlazandolo con un alcance escatológico.

En este aspecto puede apreciarse, que el género apocalíptico aplicado al libro de Daniel se construye en base a concepciones elaboradas de otros libros apocalípticos de naturaleza *ex-ventu*, con características y tiempos distintos. Imponer estos conceptos a la singularidad de Daniel, no dejando que el mismo libro explique su naturaleza peculiar y género literario singular, es simplemente otra manera de desnaturalizar su mensaje. Esta premisa es de suma importancia para hacer una diferenciación en relación al concepto crítico del género apocalíptico, y el concepto bíblico de género apocalíptico.

El tercer aspecto es la supuesta evolución de la escatología profética hacia la escatología apocalíptica. Se ha resaltado algunos conceptos apocalípticos en las profecías de Isaías 24-47, 56-66 y Zacarías 9-14. Al respecto, Hanson comenta:

Aquí la clave se encuentra dentro de un grupo de escritos que pueden ser designados como ‘profecía tardía’ o ‘apocalíptica temprana’ (por ejemplo, Is 24-27; 56-66 y Zac 9-14), en la medida que ocupan una posición transitoria entre la perspectiva más orientada históricamente de la profecía clásica y la visión más trascendente de la salvación característica de los escritos apocalípticos. Los desafíos a la teoría de la fuente profética, sin embargo, también han hecho una contribución: han indicado que el apocalíptico judío se vuelve cada vez más complejo a lo largo de los siglos, especialmente cuando entra en la época helenística.<sup>21</sup>

Hanson utiliza las frases “profecía tardía” o “apocalíptica temprana” para explicar la evolución o transición de las alusiones apocalípticas de los profetas clásicos hacia la particularidad de lo apocalíptico. Así como Collins, Hanson trabaja bajo el presupuesto

---

tiempo y predice el acontecer histórico futuro antes que ocurrieran lo cual hace que su profecía sea genuina en comparación al resto.

<sup>21</sup>Hanson, “Apocalypses and Apocalypticism: Introductory Overview”, 1:281.

de poner a Daniel en el siglo II a.C. Sin embargo, mirar a Daniel con este tipo de género apocalíptico del siglo VI a.C., sería toda una reestructuración de todos los postulados y teorías apocalípticas que los críticos han trabajado.

Finalmente, el cuarto aspecto es buscar alguna explicación más directa del origen del género apocalíptico en la literatura del Antiguo Cercano Oriente. Relacionándolo así con las “profecías acadias” o la literatura persa. En relación a las profecías acadias, sobresale la figura de Grayson y su estudio comparativo al respecto.<sup>22</sup> Grayson se limita a dos profecías de las cinco recuperadas que son: “profecía dinástica” y la “profecía de Uruk”. Lo curioso es que ambas profecías son consideradas pseudoprocías y como afirma Grayson consistía en “predicciones después del evento (*vaticinia ex eventu*)”.<sup>23</sup> Esto ya marca una gran diferencia con Daniel que escribió antes que ocurrieran los hechos; de allí se entiende el porqué de la importancia de la fecha del libro de Daniel.

Grayson resalta algo peculiar en ambas profecías. Ambas parecen terminar con “una verdadera profecía”; en otras palabras, después de iniciar sus pseudopredicciones, detallando el pasado como algo que ocurrirá, llegando al tiempo mismo del escritor para luego recién vaticinar algo relacionado al futuro Grayson lo denomina “una verdadera profecía”. Pero esta asignación no radica en algún cumplimiento, sino solo al hecho del vaticinio o solo un anhelo futuro. Así pues, la “profecía dinástica” aunque muy deteriorada, concluye con la predicción que el imperio seleúcida caerá en Babilonia;

---

<sup>22</sup>A. Kirk Grayson, “Apocalypses and Apocalypticism: Akkadian ‘Apocalyptic’ Literature”, *ABD*, 1:282.

<sup>23</sup>Grayson agrega: “Los eruditos generalmente coinciden en que el autor de una profecía acadia quería justificar o defender una idea, institución o desarrollo de su propio tiempo mediante un largo preámbulo en el que pretende predecir otras ideas, acontecimientos e instituciones de épocas anteriores”. *Ibíd.*, 1:282.

hecho que nunca se cumplió con la exactitud requerida.

Por otro lado, la “profecía de Uruk” concluye con el surgimiento de un rey que dominará al mundo. Las oraciones dicen: “Su reinado será establecido para siempre. Los reyes de Uruk ejercerán dominio como los dioses”;<sup>24</sup> esto tampoco se cumplió. Para Grayson la naturaleza escatológica radica en el vaticinio, mas no en el cumplimiento.<sup>25</sup> Sin embargo, para las profecías de Daniel la naturaleza escatológica no radica en solo vaticinar, sino en el cumplimiento certero de ello. En consecuencias, estas inferencias escatológicas en las profecías acadias tienen que ser vistas como deseos futuros o anhelos perpetuos, mas no como una verdadera profecía, como la escatología bíblica que presenta Daniel.<sup>26</sup>

Hasta aquí se puede resumir que los cuatro aspectos mencionados están basados en evaluar el libro de Daniel a la luz de la apocalíptica extrabíblica. Esta metodología forzada, tendría que ser reevaluada, considerando que Daniel precedió a esta literatura apocalíptica y que su dependencia en términos y conceptos lo vincula más con los libros canónicos que extracanónicos.

#### El género apocalíptico de Daniel según el AT

En relación a Daniel, Collins argumenta que la mejor manera de entenderlo es buscando explicación paralela en relación a otros apocalipsis existentes. Al respecto

---

<sup>24</sup>A. Kirk Grayson, “Apocalypses and Apocalypticism: Akkadian ‘Apocalyptic’ Literature”, 1:282.

<sup>25</sup>Ibíd., 1:282.

<sup>26</sup>Se han hecho esfuerzos para buscar paralelos apocalípticos en la literatura del Antiguo Cercano Oriente; sin embargo, estos paralelos deben ser tomadas como marcos culturales, mas no como influencias elementales de la profecía bíblica, un estudio amplio véase Joyce G. Baldwin, “*Some Literary Affinities of the Book of Daniel*”, 77-99.

afirma:

Daniel encuentra sus mejores paralelos en la pseudoepígrafa, y es en ese contexto que debemos entender sus convenciones y funciones literarias. En resumen, Daniel no puede interpretarse adecuadamente dentro del contexto del canon solamente. En el pasado, los comentaristas han tratado de evitar esta conclusión descartando los apocalipsis no canónicos como los ‘imitadores de segunda categoría’ de Daniel. Ahora sabemos que es probable que varias partes de Enoc sean más antiguas que las revelaciones de Daniel... Cuando se tiene debidamente en cuanto el género, entonces cuestiones como el pseudonimato y la profecía ex-eventu no son más problemas teológicos, sino convenciones que indican la naturaleza y la función del libro.<sup>27</sup>

El seguir con el pensamiento de Collins, sucede justo lo que Jonhsson advierte al decir que “en vez que la apocalíptica bíblica determine la definición de apocalíptica, ¡ahora se usa ese gran cuerpo de literatura para determinar la interpretación de lo que es apocalíptica bíblica!”.<sup>28</sup> En consecuencia, es necesario evaluar el libro de Daniel y establecer su dependencia con el resto de la escritura bíblica.

Un aspecto importante es la evidencia misma del libro presentado de que el mensaje fue recibido por parte de Dios a través de sueños y visiones (Dn 7:1; 8:1);<sup>29</sup> sin embargo, este mensaje o revelación fue construido bajo una fuerte dependencia de los libros canónicos que precedieron a Daniel y de manera especial el Pentateuco.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup>Collins, *Daniel: With an Introduction to Apocalyptic Literature, the Forms of the Old Testament Literature*, 34.

<sup>28</sup>Johnsson, “Apocalíptica bíblica”, 886.

<sup>29</sup>Daniel 1:17 resalta que el profeta tuvo entendimiento en todo sueño y visión; en Daniel 2:19 Dios le revela el sueño olvidado de Nabucodonosor. Los capítulos 7 al 12 Daniel suele escribirlos en primera persona y enfatiza que él mismo recibió las visiones y que Dios a través de Miguel y Gabriel, explica su mensaje revelado. Con esto se resalta que las revelaciones recibidas por Daniel son de origen divino.

<sup>30</sup>Una propuesta de la apocalíptica bíblica es presentada por William G. Johnsson, “Apocalíptica Bíblica”, ed. George W. Ried, *Tratado de teología* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2009), 884-917.

Un estudio intertextual realizado por Mora<sup>31</sup> muestra que Daniel refleja por lo menos 31 conceptos del Pentateuco<sup>32</sup> tanto en los capítulos históricos como en los capítulos proféticos. Mora concluye:

Acorde con el resto del AT, el autor de Daniel se movía y creía en la teología y ética de los escritos mosaicos. Da validez al Pentateuco como punto de partida del canon y hace de su enseñanza la guía de los principios del libro de Daniel. Coloca a Daniel en la línea de los escritos canónicos del AT y lo hace una parte más del desarrollo de la teología veterotestamentaria.<sup>33</sup>

Esta dependencia de Daniel con el Pentateuco es constante como se puede notar en Daniel 9:11, 13. Allí se expresa de manera explícita lo que está escrito en la “ley de Moisés” (בְּתוֹרַת מֹשֶׁה). En consecuencia, la elaboración de un género para Daniel debiera ser visto en primer lugar en la Biblia misma; esto, a su vez, contrastado con el resto de la literatura extrabíblica.

Otro aspecto importante es Daniel 9. Allí se refleja componentes que se relacionan de manera directa e indirecta con el Pentateuco. Como cualquier capítulo de

---

<sup>31</sup>Carlos Mora “Implicancias teológicas de los usos del Pentateuco en el libro de Daniel”, *Volviendo a los orígenes* (Lima: Universidad Peruana Unión – Ediciones Theologika, 2006), 485-500.

<sup>32</sup>Algunos conceptos que se mencionan son Daniel 1:1-2 con Deuteronomio 28:25, 36, 44, 48-53; la alimentación con Daniel 1:5, 8-14 con Levítico 11:1-44; similitudes de Daniel con José en Daniel 1, 2, 4, 5 y Génesis 37, 39, 40, 41; Daniel librado de los leones en Daniel 6:20.23 con Deuteronomio 28:7; la expresión “tardes y mañanas” de Daniel 8:14 con Génesis 1:5, 8, 14, 19, 23, 31; la purificación del santuario de Daniel 8:14 con Levítico 16; confesión y reconocimiento de Daniel del pecado de su pueblo en Daniel 9:4-7 con Deuteronomio 28:20-21; el no seguir la ley dada por profetas y leyes dadas por Moisés de Daniel 9:10, 11 con Deuteronomio 28: 45, 58; la mención del pacto santo en Daniel 11:22, 28, 30, 32 con Éxodo 2:24; 19:5; 24:7, 8; 34:10; la mención de lugares como Edom, Moab, Amón y Egipto en Daniel 11:41-43 con Génesis 10:13; 19:36-38; 25:25, 26, 30; y la alusión al continuo en Daniel 12:11 con Éxodo 29:38-46, entre otros. *Ibíd.*, 486-488.

<sup>33</sup>*Ibíd.*, 499.

Daniel, este también ha sido objeto de crítica, especialmente la oración de Daniel, a tal punto de ser considerado como uno de los más grandes problemas del capítulo.<sup>34</sup> Para los críticos, la oración de Daniel simplemente no encaja dentro del capítulo, ya que es considerado como dice Hartman y Di Lella, una inserción futura después de la composición.<sup>35</sup> Sin embargo, esta posición debiera ser abandonada y el capítulo debe ser visto como una unidad.<sup>36</sup> Incluso un estudio importante e intertextual de Daniel 9 y Levítico refuta las posiciones de los críticos. Este estudio hecho por G. Geoffrey Harper<sup>37</sup> analiza términos y conceptos demostrando la dependencia de Daniel del Pentateuco, de

---

<sup>34</sup>Collins, *Daniel: With an Introduction to Apocalyptic Literature, the Forms of the Old Testament Literature*, 91.

<sup>35</sup>Hartman y Di Lella mencionan que, si “este apocalipsis se hubiera dejado en su forma original, habría sido el más corto en el Libro de Daniel”; por ello, al agregarse la oración queda con la “misma longitud que los capítulos anteriores”. Louis F. Hartman y Alexander A. Di Lella, *The Book of Daniel: A New Translation with Notes and Commentary on Chapters 1-9* (New Haven; London: Yale University Press, 2008), 245. Para Collins, el aspecto del agregado redaccional está latente, a pesar que ahora reconoce que “la opinión de que la oración tradicional fue incluida por el autor de Daniel 9 y no por un redactor posterior”. Collins, *Daniel: With an Introduction to Apocalyptic Literature, the Forms of the Old Testament Literature*, 91. Es bueno aclarar, que en vez de buscar un aspecto redaccional como la “crítica de la redacción” ha hecho con Daniel, sería bueno ver que la oración de Daniel en estilo y tema es semejante a otros pasajes de la Escritura, en ese aspecto Doukhan dice “El estilo de la oración de Daniel nos hace acordar a los Salmos (Sal. 46; 47; 75; 106; 115; 137; etc.) y a las oraciones de Esdras (Esd. 9: 6-15) y Nehemías (1: 5-11; 9: 5-38), de los que Daniel encuentra eco en varios temas”. Véase Jacques B. Doukhan, *Secretos de Daniel* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2011), 138.

<sup>36</sup>Incluso Collins, uno de los críticos de Daniel, dudosamente ha tenido que revertir su posición inicial y ver la oración en el capítulo 9 escrito por el autor del capítulo y no por redactor futuro. Collins, *Daniel: With an Introduction to Apocalyptic Literature, the Forms of the Old Testament Literature*, 91.

<sup>37</sup>G. Geoffrey Harper, “The Theological and Exegetical Significance of Leviticus as Intertext in Daniel 9”, *Journal for the Evangelical Study of the Old Testament* 4, no. 1 (2015): 39-61.

manera especial del libro de Levítico.<sup>38</sup> Harper, en su estudio relaciona Daniel 9 con Levítico 26, siendo uno de los términos conectores בְּרִית, “pacto” que en el capítulo 9 de Daniel se repite dos veces (9:4, 27); y en Levítico 26, ocho (Lv 26:9, 15, 25, 42 [3x], 44, 46).<sup>39</sup>

El uso de בְּרִית es más amplio en todo el Pentateuco porque se repite no menos de 82 veces de las 286 en todo el Antiguo Testamento. Este énfasis del pacto en Daniel, influenciado por el Pentateuco, es explícito por los versículos de Daniel 9:11, 13. Por otro lado, el término no es exclusivo solo de la oración de Daniel (9:4), sino que su uso es fundamental en la parte profética de las setenta semanas del mismo capítulo (9:27).<sup>40</sup> Esto prueba no solo una dependencia pentateucal, sino la unidad del capítulo. Es bueno precisar que בְּרִית no debe ser visto como una costura redaccional, sino como el marco contextual de todo el capítulo; pues בְּרִית se relaciona con otros términos pactuales que harían que el capítulo 9 simplemente sea inseparable.<sup>41</sup>

Dentro del estudio de Harper se encuentra también una relación especial entre

---

<sup>38</sup>Daniel 9 encuentra otros paralelismos con Deuteronomio 28, 1 Reyes 8, Esdras 9, Nehemías 1, 9, Isaías 10, Jeremías 25-29 y Ezequiel 28. Ibíd., 42.

<sup>39</sup>El término בְּרִית, “pacto” también relaciona el capítulo 11 pues se repite cinco veces en los versículos 22, 28, 30 (2x) y 32.

<sup>40</sup>Harper menciona que “en Daniel 9, el lenguaje del pacto impregna la oración. Las referencias similares a la “Torah de Moisés” (9:11, 13) señalan abiertamente el interés del pasaje. Este enfoque se ve reforzado por el uso de “*berit*” para enmarcar el capítulo, junto con la presencia de otros términos importantes del pacto”. Harper, “The Theological and Exegetical Significance of Leviticus as Intertext in Daniel 9”, 46.

<sup>41</sup>Así, Harper señala otros términos del capítulo 9 que abarca el concepto de pacto como דֶּסֶח (“bondad”, 9: 4), הַרְוֹת (“*torah*”, 9:10, 11, 13), הוֹצֵם (“mandamiento”, 9:4, 5), טַפְשָׁם (“juicio”, 9: 5), רָמַשׁ (“guardar”, 9: 4 [x2]), עָמַשׁ (“oír”, 9:6, 10, 11, 14, 17, 18, 19), בּוֹשׁ (“[Re]gresar”, 9:13, 16, 25), y בָּהָא (“amar”, 9: 4). Ibíd., 46.

Daniel 9 y Levítico 16. Para Harper, el término *הִתְנַחֵם* “confesar” tiene una relación muy importante para unir Daniel 9 con Levítico 16. Este término aparece tanto en Levítico 16:21<sup>42</sup> como en Daniel 9:4, 20.<sup>43</sup> En ambos capítulos, además, existen términos contextuales que se correspondan, pues *יָצָו*, “iniquidad”; *מַשָּׁע*, “rebelión” y *חַטָּאת*, “pecado” mencionados en Levítico 16:21 en el marco de la confesión y poner fin con la purificación del santuario, son también utilizados en Daniel 9:24 para terminar la rebelión, poner fin al pecado y expiar la iniquidad. Esta triple terminología sugiere una conexión directa y explícita entre Daniel 9 y Levítico 16.<sup>44</sup>

Estos puntos resaltados son de mucha importancia, pues se puede precisar en primer lugar, la correspondencia y dependencia de Daniel con el Pentateuco que, de acuerdo al estudio de Harper, el libro de Levítico tiene un lugar especial. En segundo lugar, la unidad del Capítulo 9; pues los términos mencionados entre otros se corresponden tanto en la parte de la oración como en la parte profética de las setenta semanas. Esto resalta la unidad del libro; y por ende la dependencia pentateucal de sus profecías es más que evidente.

Otro de los estudios que se puede citar son las alusiones escatológicas encontradas en el Pentateuco. Klingbeil hace un estudio sobre la “Escatología en el Pentateuco”<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup>La expresión encontrada en Levítico 16:21 es *הִתְנַחֵם* que está en *Hithpael*, un verbo reflexivo.

<sup>43</sup>En Daniel 9:4 (*וַיִּתְנַחֵם*), 20 (*וַיִּמְתְּנֵהוּ*); en ambos aparece también en *Hithpael*, tal como en Levítico 16:21. Esta voz reflexiva hace ya una unión conceptual en ambos pasajes. Nuevamente, los términos enlazan de manera inseparable la oración de Daniel y la profecía de las 70 semanas.

<sup>44</sup>Harper, “The Theological and Exegetical Significance of Leviticus as Intertext in Daniel 9”, 54.

<sup>45</sup>Gerald Klingbeil, “Perspectiva escatológica del Pentateuco”, ed. Merling



utilizando términos encontrados en Daniel.

Klingbeil analiza el término אַחֲרַיִת, “fin, resultado, parte posterior” en diez textos del Pentateuco (Gn 49:1; Nm 23:10; 24:14, 20; Dt 4:30; 8:16; 11:12; 31:29; 32:20, 29). Resalta Génesis 49:1 por su construcción sintáctica similar al de Daniel 2:28-29, incluso teniendo connotaciones futuras a las tribus de Israel y no descartando incluso una alusión mesiánica.<sup>46</sup> Otro texto de análisis es Números 24:14; allí Klingbeil menciona que “parece apropiado sugerir una perspectiva escatológica enfocada posiblemente primero sobre David y luego –en una perspectiva más inclusiva– sobre el Mesías”.<sup>47</sup>

Otro término escatológico analizado es קֵץ, “fin” en diez textos del Pentateuco (Gn 4:3; 6:13; 8:6; 16:3; 41:1; 12:41; Nm 13:25; Dt 9:11; 15:1; 31:10), estos se usan en Daniel constantemente (Dn 8:17, 19; 9:26 [2x]; 11:6, 13, 27, 35, 40, 45; 12:4, 6, 9, 13[2x]). De los textos mencionados en el Pentateuco sobresale Génesis 6:13, por tener connotaciones escatológicas. Es así como “que el juicio es parte y parcela de las ‘cosas finales’”.<sup>48</sup> Como ya se ha mencionado, ambos términos son utilizados en Daniel; especialmente, el último para denotar connotaciones escatológicas.<sup>49</sup> Además, el estudio

---

Alomía, *Y Moisés escribió las Palabras de Jehová* (Lima: Ediciones Theologika, 2004), 297-341. En inglés en Gerald Klingbeil, “Looking at the End from the Beginning: Studying Eschatological Concepts in the Pentateuch”, *Journal of the Adventist Theological Society*, 11, no. 1-2 (2000): 174–187.

<sup>46</sup>Gerald Klingbeil, “Perspectiva escatológica del Pentateuco”, 303, 305.

<sup>47</sup>Ibíd., 306.

<sup>48</sup>Klingbeil menciona que Génesis 6:16 lleva definitivamente alusiones escatológicas...sin embargo, es claro que las alusiones escatológicas conciernen tipología y no tienen un programa escatológico diferente”. Ibíd., 311.

<sup>49</sup>Gerhard Pfandl, en relación a estos términos dice: “Las dos expresiones, ‘los últimos días’ y ‘el tiempo del fin’, no son equivalentes y no tienen relación directa entre

no solo sugiere una relación en términos, sino que su foco principal es mostrar que la escatología ya se manifestaba desde tiempos mosaicos. Como se puede apreciar, Daniel utiliza estos términos para enfatizar su escatología y lo hace tomando la terminología pentateucana. Esto establece nuevamente una relación en el desarrollo de su teología, así como su terminología extraída del Pentateuco.

El libro de Daniel, en su naturaleza y género, debe ser entendido dentro del marco bíblico veterotestamentario y de manera especial del Pentateuco. Las comparaciones con la literatura del siglo II a.C. y posteriores solo sirven para una concepción ampliada; pero de ninguna manera, estos libros en su mayoría pseudoepígrafes deben determinar la naturaleza y por ende el entendimiento o interpretación del libro de Daniel. La evidencia interna del libro sugiere que Daniel debe ser visto como un libro profético con un género apocalíptico construido bajo los parámetros bíblicos; es decir, su apocalípticismo debe ser entendido en el marco bíblico.

Esta dependencia bíblica de Daniel permite que al estudiar el capítulo 8 sea entendido en el mismo plano, tanto en su terminología ritual, teología y vaticinio escatológico. Por eso, frente a la pregunta ¿qué quiso decirse teológicamente con רָאָה en Daniel 8:14 considerando el contexto?; la respuesta de acuerdo al género apocalíptico estudiado debe entenderse dentro del marco total de la Biblia; de manera especial, en el Pentateuco. Esta búsqueda implicaría establecer vínculos tanto en el simbolismo animal como la terminología ritual y otros.

---

sí. Ambos son expresiones escatológicas lógicas, pero solo ‘el tiempo del fin’ se refiere a la final escatológico o evento apocalíptico”. Gerhard Pfandl, “The latter days and the time of the end in the Book of Daniel” (Tesis Doctoral, Andrews University, 1990); cf. Gerhard Pfandl, “Daniel’s ‘Time of the End’”, *Journal of the Adventist Theological Society*, 7, no. 1 (1996): 152. Para el estudio véase las páginas 141-158.

## Las bestias de Daniel 8 según los críticos

Daniel 8 también es considerado por los críticos como un género apocalíptico tal como Daniel 7; y resaltan la visión (חִזְיוֹן) de Daniel 8 como una visión simbólica de sueño, relacionándolo así con los otros libros pseudoepígrafos.<sup>50</sup> En relación a las bestias de Daniel 8, han remarcado que no hay mucha diferencia con las bestias de Daniel 7.<sup>51</sup> Finalmente, argumentan que la presentación del ángel intérprete es propia de estos géneros.<sup>52</sup> Es así como se puede apreciar que para los críticos, Daniel 8 también pasa por el mismo riguroso sistema interpretativo de Daniel 7.<sup>53</sup> En consecuencia, la interpretación de Daniel 8 está bajo el marco literario del género apocalíptico que ha construido en base a comparaciones y supuestas similitudes con los libros pseudoepígrafos. En esa línea, los críticos relacionan las bestias de Daniel 8 con otras culturas paganas; de manera específica, con la astrología persa; como también al igual que Daniel 7 con el

---

<sup>50</sup>Al parecer para los críticos le es más razonable relacionarlo con un símbolo de sueño-visión, que con una visión estrictamente. En consecuencia, Collins menciona que esto es muy común de los “apocalipsis de tipo históricos” (cf. 1 Enoc 83-84; 85-91; 4 Esd 11-12; 13; 2 Ap de Bar 35-47; 53- 77), véase Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 323. Para Collins, este tipo se ajusta con Daniel 8 y resalta que la expresión “sueño” se encuentra en la LXX y el Siriaco. Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 342; Idem, *Daniel: With an Introduction to Apocalyptic Literature*, 86; cf. Hartman y Di Lella, *The Book of Daniel: A New Translation with Notes and Commentary on Chapters 1-9*, 230.

<sup>51</sup>Hartman y Di Lella dicen: “No sólo de esta manera general el capítulo 8 es similar al capítulo 7, sino también en el hecho particular de que en ambos apocalipsis los reinos paganos están simbolizados por animales de aspecto extraño”, véase Hartman y Di Lella, *The Book of Daniel: A New Translation with Notes and Commentary on Chapters 1-9*, 230; al parecer no hace la distinción de ambos tipos de animales.

<sup>52</sup>Para Collins “la visión utiliza símbolos alegóricos y mítico-realistas. La variación más distintiva en el patrón es la epifanía del ángel que interpreta”; véase Collins, *Daniel: With an Introduction to Apocalyptic Literature*, 86.

<sup>53</sup>Detalles sobre la postura de los críticos, como la postura bíblica en relación a las bestias de Daniel 7, véase el Apéndice A.

“Apocalipsis animal” desarrollado tan ampliamente en 1 Enoc (83-90). En el primer aspecto, se ha tomado un texto fragmentario publicado por Franz Boll<sup>54</sup> donde un egipcio llamado Rhetorius toma directamente de Teucer de Babilonia una lista de nombres geográficos relacionado a la astrología. En esta lista, los persas son relacionados con el carnero, que es el símbolo zodiacal de Aries<sup>55</sup> y los sirios, con la cabra, que es el símbolo zodiacal de capricornio.<sup>56</sup> Así se infiere que Daniel tomó para su visión del capítulo 8 elementos del sistema astrológico de Teucer. Sin embargo, existen serios problemas con esta postura, pues el testimonio de Teucer es mucho más reciente que Daniel y normalmente se lo ubica en el primer siglo de nuestra era. Por lo tanto, tal relación se hace anacrónica; y por más que se ha argumentado que Teucer tomó de una tradición anterior, esto lleva a algunos eruditos a cuestionar tal postura.<sup>57</sup>

En el segundo aspecto es la supuesta relación con el denominado apocalipsis

---

<sup>54</sup>Franz Boll, *Catalogus codicum astrologorum Graecorum*, VII (Brussels: Lamartin, 1908), citado por, Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 329; cf. Franz Boll, *Sphaera: Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder* (Leipzig: Teubner, 1903), 6–11.

<sup>55</sup>Según, “Ammianus Marcellinus (cuarto siglo A.D.), 10.1, en la marcha los reyes persas llevaron una cabeza de carnero de oro”, véase Goldingay, *Daniel Word Biblical Commentary*, 208.

<sup>56</sup>Para Harmant y Di Lella, en el marco de la interpretación zodiacal, no pareciera ser un problema la relación de la cabra con siria y no globalmente con Grecia. Según ellos, Siria era el lugar de los seléucidas, aspecto de interés por el autor del capítulo 8; véase Louis F. Hartman y Di Lella, *The Book of Daniel: A New Translation With Notes and Commentary on Chapters 1-9*, 233.

<sup>57</sup>Para Collins existen dudas de que en el tiempo de Daniel se haya conocido este sistema geográfico zodiacal; además, si fuera este sistema anterior a Teucer, Collins no encuentra pruebas que la justifiquen; véase, Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 329.

animal; en ese sentido, Daniel 8 ha sido interpretado bajo los mismos términos que 1 de Enoc.<sup>58</sup> Por lo tanto, la mención del carnero como el de otros animales, incluso la mención de los cuernos que es muy peculiar en Daniel 8, se trataría de características propias del “apocalipsis animal” del libro de 1 Enoc.<sup>59</sup> Sin embargo, es bueno precisar

---

<sup>58</sup>Por ejemplo, Nickelsburg refiere que “Daniel 7 y 12 parecen reflejar tradiciones en 1 Enoc 14: 24-27, y la actividad visionaria de Daniel es paralela a la de Enoc”, véase George W. E. Nickelsburg, “Enoch, First Book of”, *ABD*, 2:515. Es bueno resaltar que Daniel es más antiguo que 1 Enoc (véase el capítulo 1), pues la fecha de 1 Enoc corresponde a lo mucho a mediados del siglo II a.C. A pesar de que los críticos han argumentado que la tradición enoquiana viene ya del siglo IV a.C., véase George W. E. Nickelsburg y Klaus Baltzer, *1 Enoch: A Commentary on the Book of 1 Enoch* (Minneapolis: Fortress, 2001), 1. Sin embargo, eso es difícil de corroborar y lo único cierto es que la crítica no parece tener fija una fecha para el libro, véase R. H. Charles y W. O. E. Oesterley, *The Book of Enoch, Originally Published* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1917), xiv, xv. Otro problema relacionado a la fecha es que 1 Enoc puede ser considerada más que una unidad literaria, un compilado; siendo que cada parte tenga fechas distintas dadas en épocas intertestamentarias. Es así que 1 Enoc ha sido dividido en cinco colecciones como el Libro de los Vigilantes (caps. 1-36), Las Similitudes (caps. 37-71), el Libro Astronómico (caps. 72-82), el Libro de los Sueños-Visiones (caps. 83-90) y la Epístola de Enoc (caps. 91-108); dentro de este último se considera el Apocalipsis de las Semanas (93:1-10; 91:11-17). Dentro del libro de los sueños-visiones (83-90) se encuentra el “Apocalipsis animal”, denominado así; pues su apocalíptica es construida a través de alegorismo de animales. Este tipo de apocalipsis es tomado para ser comparada con las bestias de Daniel 7 y 8; véase, Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, 43. Por otro lado, es bueno recalcar que el libro completo se tiene solo en la versión etíope, publicado en el siglo XIX. A pesar que ya en el último cuarto del siglo XVIII, se tenían tres copias en versión etíope traídos por un viajero abisinio; véase, J. E. H. Thomson, “Apocalyptic Literature”, *The International Standard Bible Encyclopedia* ed. James Orr (Albany, OR: Ages Software, 1999). Sin embargo, esta versión etíope, posiblemente fue traducido del griego y este a su vez del arameo, pues en Qumrán se han encontrado fragmentos en arameo especialmente de 1 Enoc. Ello ha servido para que los críticos supongan que la tradición enoquiana sea muy anterior, véase cf. John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, 44. Sin embargo, aun así, Daniel, siendo del siglo VI a.C. es anterior a 1 Enoc, y su naturaleza apocalíptica difiere con la de Enoc, siendo la versión de este último una alteración de la apocalíptica bíblica.

<sup>59</sup>Incluso Collins, trabajando en ese contexto mira la figura del carnero como una figura muy apreciada dentro del apocalipsis animal, pues representan a los reyes de Israel (1Enoc 89: 42-48) y también a Judas Macabeo (90:13), véase, Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 329.

que la lista de animales de 1 Enoc con las de Daniel 7 y 8 difieren en naturaleza. Pues en el caso de 1 Enoc, no se tiene con claridad a qué representa cada animal.<sup>60</sup> A pesar que normalmente lo han relacionado con los personajes patriarcales de la Biblia: Abraham representado por un toro; Jacob e Isaac por un toro Blanco; los ismaelitas representados como asnos; los egipcios como lobos; Moisés al principio como oveja; pero luego haciéndose hombre al igual que Noé (89:36, 38); etc. Este estilo literario esta más cerca de ser un alegorismo que un estilo apocalíptico bíblico como en Daniel. Al parecer, en 1 Enoc las representaciones tienen más que ver con personajes y rara vez con alguna generalidad o imperio.

Otro aspecto es la mezcla entre animales limpios; las vacas dan a luz a elefantes, camellos y asnos (89:10-11, cf. 86:4-6). Estos ejemplos ya difieren en naturaleza con las bestias de Daniel 7 y 8, especialmente porque las bestias de Daniel representan a imperios y no personas. Además, considerando que solo las bestias inmundas están en el contexto de Daniel 7 y las limpias en el de Daniel 8, no hay combinación de estas en ninguna visión de Daniel; tampoco los limpios procreando impuros como el caso de 1

---

<sup>60</sup>Así como en 1 Enoc 90 se narra que hubo treinta y cinco pastores que cuidaban un rebaño de ovejas (90:1). Pero después vio aves rapaces, águilas, buitres, gavilanes y cuervos que fueron a devorar a las ovejas (90:2). El ataque de estas aves fue tan determinante que redujeron el rebaño (90:3-4); pero luego nacieron unos corderos de las ovejas blancas (90:6); a estos corderos le retoñaron cuernos, pero los cuervos los hacían caer. No obstante, finalmente retoña un gran cuerno en una de las ovejas (90:9). A este último “gran cuerno” lo relacionan con Judas Macabeo. Tan igual como en Daniel 8:21 donde el intérprete dice que el cuerno notable es el rey primero (Alejandro). Los críticos han relacionado este cuerno notable de 1 Enoc 90:9 con Judas Macabeo. Como puede notarse, tales interpretaciones son tomados bajo los mismos moldes hermenéuticos tanto para Daniel como para Enoc. Pero esto no necesariamente es aclarado por algún intérprete como el caso de Daniel, sino es simplemente adjudicado por los críticos debido a similitudes con los eventos históricos macabeos.

Enoc; por lo tanto, se descarta algún tipo de vinculación. Al parecer, el autor de 1 Enoc estaba más inclinado en construir una teología más alegórica que asuntos simbólicos solamente.<sup>61</sup> Con ello se infiere que en 1 Enoc existe una mezcla de la literatura judía con las literaturas foráneas como es el caso de otras de la época intertestamentaria, de manera especial, el alegorismo helenístico.<sup>62</sup>

Lo que se nota hasta aquí es que los críticos y comentadores de Daniel buscan en las culturas de alrededor, dar un soporte para el trasfondo de las visiones de Daniel.<sup>63</sup> Sin embargo, ellos no omiten algunas relaciones y vínculos bíblicos con las profecías de Daniel; pero lo hacen bajos presupuestos ya discutidos en el primer capítulo. Al respecto,

---

<sup>61</sup>Las diferencias entre las profecías de 1 Enoc con Daniel incluso abarcan los encabezados cronológicos. Al respecto, Schwantes resalta que Daniel, Ezequiel, Jeremías, son más parecidos que los libros del II a.C. Estos, fechaban el momento de sus oráculos; en cambio, en 1 Enoc, no se resalta eso. Esta diferenciación no solo marca que fueron escritos en tiempo distintos, sino también que son de naturaleza distinta, véase, Schwantes, “La fecha del libro de Daniel”, 91-92.

<sup>62</sup>Es interesante notar que la gran mayoría de la literatura judía contiene ingredientes foráneos y corresponden a la época intertestamentaria, véase, Víctor E. Ampuero, “Evaluación de los libros Deuterocanónicos”, *CBA*, 4: 83-120. En el caso de los pseudoépígrafos, especialmente el de 1 Enoc, no se descarta sus influencias foráneas ya sea helenística y de manera particular, persa. Eso no desconoce su herencia literaria bíblica; pero su literatura al menos da rasgos de influencia foránea, véase, Liezl Durie, “Dualism in Jewish Apocalyptic and Persian Religion – an analysis” (Tesis Maestría, Stellenbosch University, 2012), 1-92.

<sup>63</sup>La figura del carnero en el ACO era apreciada e importante; pues los dioses en forma de carnero se encuentran atestiguados en las profecías egipcias, Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 329. Cf. Lázló Kakosy, “Prophecies of Ram Gods” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 19, no. 3 (1966): 341-357. Incluso muchos de los dioses y las diosas del antiguo Egipto tenían apariencia de animales. Como el gato de Bastet, el carnero de Khnum, la vaca de Hathor, entre otros. Y algunos en relación a un contexto ritual, véase, Aidan Dodson, “Rituals Related to Animal Cults”, *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, [http://escholarship.org/uc/ite\\_m/6wk541n0#page-1-6](http://escholarship.org/uc/ite_m/6wk541n0#page-1-6) (consultado: 5 de setiembre, 2017). Pero estas peculiaridades de los animales en las culturas antiguas son en contextos complemente distintos al contexto bíblico.

Collins<sup>64</sup> sugiere tres influencias en Daniel 8, siendo el primero, el capítulo que le precede, Daniel 7. A pesar que ellos normalmente piensan que Daniel 7 y 8 se trataría de distintos autores; aceptan la relación entre ambos capítulos especial en las similitudes del cuerno pequeño.

La pregunta es; ¿por qué no creer que se trató del mismo autor? Una segunda influencia es con el libro de Ezequiel, por ejemplo, existen algunas similitudes con la misma manera de aludir al río en visión (Ez 1:1; cf. Dn 8) y la expresión “hijo de hombre”, muy peculiar y frecuente en Ezequiel. Una tercera influencia bíblica son los ecos de Habacuc 2:3, cuyos tres términos, *חִזְיוֹן* “visión”, *מוֹעֵד* “tiempo señalado”, *סֵפֶר* “fin” son relacionados con Daniel 8:17, 18. De todas estas correspondencias, sorprendentemente, se omite una influencia mayor, la del Pentateuco en Daniel; especialmente en el uso de las bestias de Daniel 8. En cambio, las comparaciones y similitudes con Ezequiel y Habacuc, mencionadas arriba, resaltarían un estilo propio de la revelación en el tiempo de Daniel, a saber, del siglo VI a.C., y no necesariamente influencias directas a las profecías de Daniel. Esta aparente omisión hace que el estudio de las bestias de Daniel 8 sea analizado en el contexto bíblico especialmente en el marco del Pentateuco.

### Las bestias de Daniel 8 en su contexto bíblico

#### **El carnero**

El término hebreo para carnero es *אֵז* y aparece 199 veces en el AT.<sup>65</sup> De estas

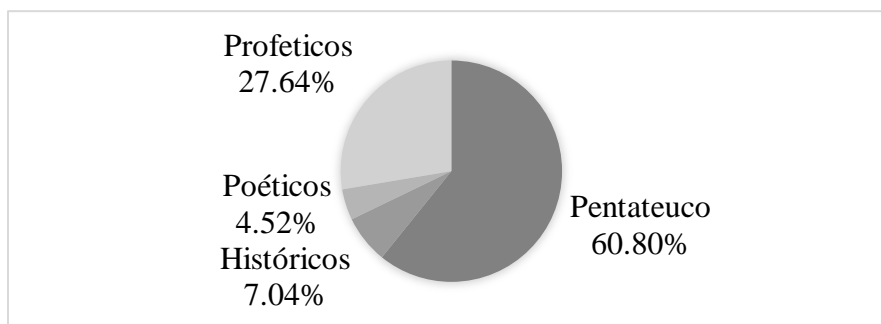
---

<sup>64</sup>Collins, *Daniel: With an Introduction to Apocalyptic Literature, The Forms of the Old Testament Literature*, 86.

<sup>65</sup>El término *אֵז* que normalmente se traduce como carnero y es usado en Daniel 8, se refiere de manera específica a un bovino masculino; pero esto no descarta otros usos



por lo menos 121 veces se encuentra en el Pentateuco (Génesis [5x], Éxodo [23x], Levítico [22x], Números [66x], Deuteronomio [5x]); 23 en los libros históricos y poéticos,<sup>66</sup> y 55 en los libros proféticos;<sup>67</sup> este último gracias al alto uso de Ezequiel (37x). En la figura 1 se puede visualizar porcentualmente.



**Figura 1. Frecuencia del término אֵזֶל**

Como puede notarse, la mayor frecuencia está en el Pentateuco, con un 60.80%, en relación al resto; los libros proféticos, en un segundo lugar con un 27.64%, por el uso elevado en Ezequiel. Luego, los libros históricos con un 7.04%; finalmente, los libros poéticos con un 4.52%. Estos datos muestran que el mayor uso es pentateucano; esto se debe por el alto contenido ritual y cúllico encontrado en los cinco primeros libros de la

---

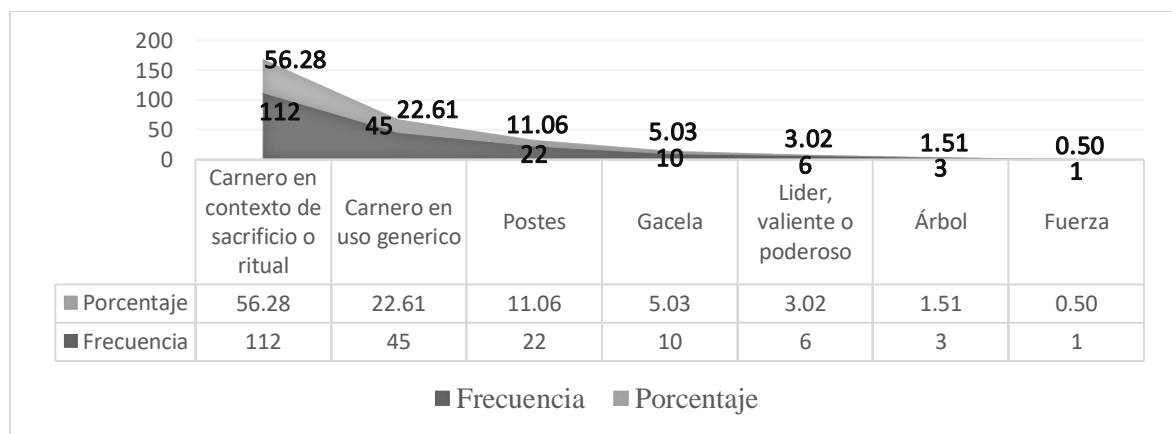
para la especie, pues los escritores bíblicos usaron varios términos para las ovejas, siendo los más comunes; אֵזֶל (cordero de succión, o simplemente cordero [1S 7: 9, Is 40:11, 65: 25]), כֶּבֶד (cordero, ordinario como víctima sacrificial [Ex 12:5, Lv 14 {7x}, Nm 28 {15x}; 28 {23x}]), כֶּשֶׁב (cordero o cordera, oveja [Gn 30:32, 35; Lv 1:10; 3:7; 17:3; 22:19, Nm 18:17; Dt 14:4]), חֶזֶל (oveja [Gn 31:38; Is 53:7; Cnt 6:6]), עֶשְׂתֶּרֶת (corderos, como crías o parto de ovejas o ganado menor [Dt 7:13; 28:4, 18, 51]). Para sus significados en español en el orden mencionado, véase en Schökel, *DBHE*, 294, 350, 372, 699, 597. En adelante *DBHE*. Muchos de los términos están relacionados en contexto de sacrificio, otros, no; sin embargo, el אֵזֶל sobresale por su énfasis cúllico y de sacrificio.

<sup>66</sup>Tenemos en 1 Samuel (1x); 1 Reyes (2x); 2 Reyes (2x); 1 Crónicas (2x); 2 Crónicas (5x); Esdras (2x); Job (1x); Salmos (5x); Cantares (3x).

<sup>67</sup>Isaías (7x), Jeremías (1x), Lamentaciones (1x), Ezequiel (37x), Daniel (8x), Miqueas (1x).

Biblia donde el carnero ocupa un lugar especial. Por lo tanto, el uso de לָאֵשׁ en Daniel 8 se vincula estrechamente con el Pentateuco y su mención lleva en primera instancia al uso ritual del animal.

Por otro lado, es buena precisar que el campo semántico de לָאֵשׁ no solo circunscribe al carnero,<sup>68</sup> sino también “jefe” o “líder”,<sup>69</sup> “fuerza”, “poder”<sup>70</sup> o “poderoso”,<sup>71</sup> “roble”, “pilastra” o “portal”.<sup>72</sup> Esto merece ser más selectivo que la figura 1, como se puede apreciar en la figura 2.



**Figura 2. Campo semántico del término לָאֵשׁ**

Como se aprecia en la figura 2, de todos los matices semánticos de לָאֵשׁ, el carnero es el más resaltante en el AT. De las 199 veces, 157 (78.89%) se refiere al carnero; el resto está dividido en significados como postes, gacela, líder, árbol y fuerza. No obstante,

<sup>68</sup>Schökel, *DBHE*, 55.

<sup>69</sup>Robin Wakely, “לָאֵשׁ”, *NIDOTTE*, 1:372.

<sup>70</sup>Ibíd.

<sup>71</sup>Chávez, *Diccionario de hebreo bíblico* (El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 1992), 37. En adelante *DHB*.

<sup>72</sup>Ibíd.

no todas las referencias al carnero están en un contexto de sacrificio, pues de las 157 veces, 112 (56.28%) se encuentran en contextos rituales de sacrificio y 45 (22.61%) en usos genéricos. Pero, aun así, la frecuencia del carnero como animal principal para los sacrificios es notable en el AT. Asimismo, el uso de כֶּזֶב en todo el AT tiene una concentración especial en el Pentateuco.<sup>73</sup> Por ejemplo, en Números es en el que más se utiliza el término, unos 66 veces, equivalente a un 33.17%. Si bien no todas están en algún contexto ritual, todas sí están de alguna manera relacionadas al santuario.<sup>74</sup> El libro de Éxodo también sobresale con un 11.56%, que es equivalente a 23 veces. De estas solo uno no se traduce como “carnero”, sino como “valiente” en la frase “valiente de Moab” (Éx 15:15).

Los otros usos de carnero en el libro de Éxodo, si bien no están directamente en contextos rituales; su relación con el santuario es clara. Es así que, un bloque usa el término para referirse a la piel de estos animales teñidos en rojo para ser usados en la construcción del santuario en el desierto (Éx 25:5; 26:14; 35:7, 23; 36:19; 39). Otro

---

<sup>73</sup>En el orden de la cantidad de frecuencia, están Números con 66x (33.17%), Ezequiel con 37x (18.59%), Éxodo con 23x (11.56%), Levítico con 22x (11.06%), Daniel 8x (4.02%), Isaías 7x (3.52%), Génesis 5x (2.51%), Deuteronomio 5x (2.51%), 2Crónicas 5x (2.51%), Salmos 5x (2.51%), Cantares 3x (1.51%), 1 Reyes 2x (1.01%), 2Reyes 2x (1.01%), 1Crónicas 2x (1.01%), Esdras 2x (1.01%), 1Samuel 1x (0.50%), Job 1x (0.50%), Jeremías 1x (0.50%), Lamentaciones 1x (0.50%) y Miqueas 1x (0.50%).

<sup>74</sup>En Números 5:8 como sacrificio de expiación; en Números 6:14, 17, 19 están en sacrificios de carneros en el contexto del voto nazareo. En Números 7:15, 17, 21, 23, 27, 29, 33, 35, 39, 41, 45, 47, 51, 53, 57, 59, 63, 65, 69, 71, 75, 77, 81, 83, 87, 88, los carneros son parte de las ofrendas. Los carneros siempre eran parte de las ofrendas dadas a Dios como en Números 15:6, 11, o las ofrendas mensuales como es Números 28:11, 12, 14, 19, 20, 27, o las ofrendas en las fiestas solemnes 28:28; 29:2, 3, 8, 9, 13, 14, 17, 18, 20, 21, 23, 24, 26, 27, 29, 30, 32, 33, 36, 37. También se utilizó como sacrificio en las maldiciones que terminaron como bendiciones de Balaam en Números 23:1, 2, 4, 14, 29, 30.

bloque en un contexto estrictamente ritual en la consagración de Aarón y sus hijos (Éx 29:1, 3, 15, 16, 17, 22, 26, 27, 31, 32).

El libro de Levítico tiene un uso más singular; pues de las 22 veces, equivalente a un 11.06%, se refieren al carnero, y todas las menciones se encuentran en un contexto estrictamente ritual.<sup>75</sup> Es así que el carnero como sacrificio se encuentra en los rituales de la institución de la pena de culpa (Lv 5), en la ordenación de Aarón (Lv 8),<sup>76</sup> en el octavo día de ordenación ritual (Lv 9), en el día de la expiación (Lv 16), en la institución de la ofrenda de culpa para una ofensa particular (Lv 19) y las fiestas solemnes de Jehová (Lv 23).<sup>77</sup> Este énfasis del uso ritual del “carnero” es peculiar en Levítico más que cualquier otro libro veterotestamentario o del mismo Pentateuco.

En los otros libros del Pentateuco, la frecuencia es menor, por ejemplo, en

---

<sup>75</sup>En las ofrendas expiatorias (Lv 5:15, 16, 18, 25), en la consagración de Aarón y sus hijos (Lv 8:2, 18, 20, 21, 22, 29), en sacrificios (Lv 9:2, 4, 18, 19), en el Día de expiación (Lv 16:3, 5), como ofrendas (Lv 19:21, 22) y en las fiestas solemnes (Lv 23:18). Todas las ocurrencias dadas en sacrificio y relacionadas de manera directa al santuario.

<sup>76</sup>En Levítico 8 donde se menciona el carnero, el sacrificio es muy importante dentro de la dinámica ritual de consagración de Aarón y sus hijos. Para un estudio ritual de Levítico 8, véase Gerald Klingbeil, “La unción de Aarón. Un estudio de Levítico 8:12 en su contexto veterotestamentario y antiguo cercano-oriental”, *Theologika* 11, no. 1 (1996): 64-83.

<sup>77</sup>Los contextos rituales justificados donde se menciona לֵךְ han sido tomados de la tabla de textos rituales en Gerald Klingbeil, “El género olvidado: Los textos rituales en el Pentateuco”, *Y Moisés escribió las Palabras de Jehová* ed. Merling Alomía (Lima: Ediciones Theologika, 2004), 289-295.

Génesis (2.5% [5x])<sup>78</sup> y Deuteronomio (2.5% [5x]).<sup>79</sup> Sin embargo, no por ello está ausente y su relación como sacrificio es evidente.

En el resto de los libros veterotestamentarios, también usa לָאֵז con cierta frecuencia para “carnero”. Sin embargo, de las 37 veces que se menciona en Ezequiel, equivalente a un 18.9%, incluso más que Éxodo y Levítico; solo 11 se refiere a לָאֵז como carnero (Ez 27:21; 34:17; 39:18; 43:23, 25; 45:23, 24; 46:4, 5, 6, 11),<sup>80</sup> las otras 4 para “poderoso” (Ez 17:13; 31:11, 14; 32:21), y unas 21 como “postes” en relación a las características arquitectónicas del santuario (Ez 40:9, 10, 14, 16, 21, 24, 26, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 48, 49; 41:1, 3 [21x]). Este último es el que más se repite en el libro y disminuye el uso de לָאֵז como carnero en el libro de Ezequiel.

Los otros libros proféticos como Isaías usan לָאֵז con menor frecuencia; incluso de las 7 veces, no todas son para referirse al “carnero”.<sup>81</sup> Otro libro singular es Daniel, en donde el carnero es usado como simbólico profético. Esta peculiaridad, al unirse con los otros términos que acompañan la visión, resalta un tema que se desarrolla más adelante.

Hasta aquí se puede decir, de acuerdo al uso de לָאֵז, como “carnero”, que los

---

<sup>78</sup>En Génesis, carnero aparece en el contexto pactual entre Dios y Abraham (Gn 15:9), o cuando aparece de manera providente después de la prueba de fe de Abraham (23:12). También se utiliza como objeto de alimentación (31:38) o como presentes o regalo generoso de conciliación (32:15).

<sup>79</sup>Al parecer, en Deuteronomio no se descarta los contextos de sacrificio; pero son hechos en relación a la alimentación. (Dt 12:15, 22). En la alimentación de animales limpios e impuros (14:5); también en alimento, pero traducido como gacela (15:22). También como alimento en la sección poética del cantico de Moisés (Dt 32:14).

<sup>81</sup>En Isaías se repite 7 veces (3.52%); sin embargo, solo en tres textos se refiere al carnero (Is 1:11; 34:6; 60:7), de las cuales solo en Isaías 1:11 y figuradamente en Isaías 34:6 están como sacrificio. En el resto aparece como roble o encina (Is 57:5; 61:3) y como ciervo (Is 35:6).

libros más sobresalientes son Números y Levítico. Estos ponen al “carnero” como objeto importante dentro de la liturgia del sacrificio siendo su uso exclusivamente para ello.<sup>82</sup> Esto no desconoce el uso de otros animales en la liturgia de sacrificios;<sup>83</sup> sin embargo, el carnero siempre tuvo un lugar peculiar. El estudio realizado del término צֶמֶד en el Antiguo Testamento, sugiere desde ya el marco bíblico del carnero en Daniel 8. Sin embargo, el carnero no es la única bestia que aparece en la visión, sino se menciona también a un macho cabrío que merece un análisis cuidadoso para determinar un marco más completo del uso de las bestias en Daniel 8.

### **Macho cabrío**

El término para el macho cabrío en Daniel 8 es צֶמֶד y se repite solo 6 veces en el Antiguo Testamento, de los cuales 4 aparecen en Daniel (8:5[2x], 8, 21) y las otras dos son en 2 Crónicas 29:21 y Esdras 8:35. En los dos últimos textos mencionados, los machos cabríos son usados básicamente como sacrificio por el pecado.

En 2 Crónicas 29:21 el contexto es la reforma y la rededicación del templo impulsado por Ezequías (2 Cr 29-31).<sup>84</sup> En este ritual se mandó traer o presentar siete novillos, siete carneros, siete corderos y siete machos cabríos. El número siete implica

---

<sup>82</sup>No se puede negar la importancia también de Éxodo; especialmente el capítulo 29, sin embargo, una buena parte se refiere a las pieles del carnero teñidos en rojo como material de construcción del santuario (Ex 25:5; 26:14; 35:7, 23; 36:19; 39).

<sup>83</sup>Esta importancia con el carnero; no desconoce el uso de otros animales en el servicio del santuario, pues normalmente va acompañado con novillo o becerros (Lv 8:2; 9:2), toros o bueyes (Lv 9:18, 19), machos cabríos (Nm 7:17), corderos (Nm 6:14; 7:15, 21), entre otros.

<sup>84</sup>Su historia paralela se encuentra en 2 de Reyes 18:1-6. A pesar que la especificación de la reforma de Ezequías solo está en el versículo 4. Esta resumida manera de describir lo hecho por Ezequías no es igual en 2 Crónicas que dedica 3 capítulos (29-31).

que no era un sacrificio personal, sino completo para todo el pueblo.<sup>85</sup> Los términos חַטָּאת “pecado” (v. 21) y כִּפּוּר para “expiación” (v. 24) están presentes en el contexto total, y su uso infiere la importancia de arreglar las cuentas con Dios, dejando el pecado y la apostasía que Judá había vivido en tiempos del rey Acáz.

También puede notarse el uso de los becerros, carneros y corderos que están en relación a las ofrendas de holocausto, y eran usado para algún tipo expiación (Lv 1:4; cf. 2 Cr 29:24, 27); pero los machos cabríos eran usados más específicamente para el trato del pecado y la expiación (2 Cr 29: 23-24, cf. Lv 4:14). Al parecer, esta ceremonia de rededicación no solo se trataría de alegría y júbilo, como fue en el caso de la dedicación del templo de Salomón (1 R 8; 2 Cr 7); sino también un momento de expiación o purificación, de allí la importancia del uso de los machos cabríos en tal ceremonia. Quizás por ello algunos autores consideran que esta ceremonia toma como modelo el Día de expiación de Levítico 16.<sup>86</sup>

Otro aspecto importante en el contexto de la reforma de Ezequías es el cambio del término צִפּוּר (2 Cr 29:21) por שְׁעִיר (2 Cr 29:23). Ambos términos son usados para macho

---

<sup>85</sup>Emery Barnes aclara que la ofrenda por el pecado era solo un becerro, o un macho cabrío o un cordero (Lv 4: 3, 23, 32); pero al ser para el pueblo, el número fue ampliado, véase William Emery Barnes, *The Books of Chronicles, With Maps Notes and Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1899), 256.

<sup>86</sup>Para Selman la purificación del santuario impulsado por Ezequías era “una idea encontrada también en los rituales para el Día de la Expiación (Lv 16:16, 20) y para el templo visionario de Ezequiel (Ez 45: 18-20, ver 43: 18-27). La ceremonia de Ezequías elimina todas las manchas (ver v. 5), así como toda la ira de Dios (vv. 8, 10)”, véase, Martin J. Selman, *Chronicles: An Introduction and Commentary* (Nottingham: InterVarsity Press, 1994), 509. Sin embargo, como se analizará en el capítulo siguiente, los contextos de 2 Crónicas 29 y Levítico 16 son distintos y su propósito también lo que implicaría rituales diferentes.

cabrío. Este cambio sugiere un aspecto de expiación general del pueblo como un eco al Día de expiación de Levítico 16; sin embargo, no se debe confundir que ambas ceremonias se tratase de la mismo.<sup>87</sup> Incluso, a pesar que tal cambio también lo hace Daniel (Dn 8:21), en 2 Crónicas 29-31 el contexto es distinto.<sup>88</sup> La intención en Crónicas era tener efectos similares frente un pueblo arrepentido ante Dios.<sup>89</sup>

En el caso de Esdras 8:35, el macho cabrío, צִפֹּרִי, es objeto del mismo fin que en 2 Crónicas 29:21; es decir, para expiación del pecado del pueblo, a pesar que las situaciones eran relativamente distintas. En el caso de 2 Crónicas 29-31 se daba en el marco de una reforma y un arreglo de cuentas de parte del pueblo para con Dios y de una restauración del servicio del santuario. Para ello, se limpió el templo y restituyó el servicio (2 Cr 29:18-23). Es claro notar que tales acciones implicaban a un pueblo arrepentido y humillado.

En el caso de Esdras 8 se trataba del segundo retorno a Jerusalén tras el edicto de Artajerjes I (Esd 7). En este segundo retorno, los exiliados, al regresar a Jerusalén,

---

<sup>87</sup>Selman pareciera relacionar ambas ceremonias, incluso resalta el hecho que se pusieran las manos sobre los machos cabríos hace un vínculo al Día de expiación de Levítico 16. *Ibíd.*, 509. Pero debe recordarse que la imposición de las manos también se daba en los holocaustos (Lv 1:4), véase Carl Friedrich Keil y Franz Delitzsch, *Comentario al Texto Hebreo del Antiguo Testamento* (Barcelona: Editorial CLIE, 2008), 1246. Sin embargo, las alusiones al día de la expiación como modelo de la reforma no se pueden negar.

<sup>88</sup>El término “צִפֹּרִי”, en 2 Crónicas 29:21, que usa el mismo término que Daniel, se vincula como un acto de expiación por el uso del término “כִּפֹּר” en 2 Crónicas 29:24. Sin embargo, en el contexto de 2 Crónicas 29 no se trata de un Día de Expiación como cierre de un ciclo de sacrificios, sino como restauración del servicio; pues los rituales nunca giraron alrededor de santísimo, sino al exterior del santuario.

<sup>89</sup>cf. Alfred Edersheim, *Comentario bíblico histórico* (Barcelona: Editorial CLIE, 2009), 560.



decidieron dar sacrificios de holocausto (עֹלָה) y también para el pecado (חַטָּאת) como una expresión de agradecimiento,<sup>90</sup> redención y admisión después de los largos años de destierro y exilio. La situación es distinta; pero los sacrificios tanto de holocausto como la ofrenda para el pecado están presentes tanto en Esdras 8 como en 2 Crónicas 29. Nuevamente se puede notar que el זָפִיר cumple función de tratar con el pecado y de expiación como en el caso de 2 Crónicas 29:24.<sup>91</sup>

Las dos ocurrencias fuera de Daniel 8, זָפִיר también son usadas en el arameo como en Esdras 6:17.<sup>92</sup> La situación es más parecida con 2 Crónicas 29-31 que con el retorno de los exiliados dirigidos por Esdras (Esd 7-8). El contexto del capítulo 6 de Esdras se encuentra también en la rededicación del templo construido en tiempos de Zorobabel. Para la ceremonia de dedicación del templo se ofrecieron 100 becerros, 200 carneros y

---

<sup>90</sup>La referencia al ayuno en Esdras 8:23 está en el contexto de pedirle al Señor cuidado y protección tras el largo viaje que iban a emprender; de alguna manera los holocaustos también era una manera de agradecimiento. Por otro lado, el ayuno siempre fue una práctica importante para la humillación y aflicción (Lv 16:29, 23: 27-32, Nm 29: 7).

<sup>91</sup>Tanto los siete sacrificios de 2 Crónicas 29 y los doce de Esdras 8, parecieran enfatizar un alcance común. Es así que 2 Crónicas 29:21 se dice que los sacrificios eran para expiación “por el reino, por el santuario y por Judá”; en el versículo 24 se dice que era para “expiación de todo Israel”. De la misma manera, en Esdras 8:35 se enfatiza que los sacrificios ofrecidos eran para “todo Israel”. Sin embargo, la diferencia entre ambos radicaba en el número de víctimas, mientras que en 2 Crónicas 29:21 se trataba de 7 becerros, 7 carneros, 7 corderos y 7 machos cabríos, en Esdras 8:35 se trata de 96 becerros, 77 carneros y 12 machos cabríos. Sea el 7 que se relaciona con plenitud, o 12 que se relaciona con el número de las tribus de Israel; representaron cada uno en su contexto particular, un ritual de sacrificios de expiación. Incluso en Esdras 8:35 se puede ver que los 96 carneros son múltiplos de 12, mas no así los 77 carneros que tendrían mayor relación con el número 7 (cf. Esdras 6:17).

<sup>92</sup>Hay secciones arameas en Esdras como en el 4:8-6:18; 7:12-26. Esto ha llevado muchas conclusiones de que el autor Daniel fue posterior a Esdras, cf. William Sanford Lasor, David Allan Hubbard y Frederic William Bush, *Panorama del Antiguo Testamento* (Grand Rapids MI: William Eerdmans Publishing Company, 1995), 633.

400 corderos y 12 machos cabríos. Al igual que 2 Crónicas 29 y Esdras 8, el uso o fin de los machos cabríos en mención fue para la ofrenda del pecado (לְחַטָּאת).<sup>93</sup>

Hasta aquí es interesante notar que צִפְרִי es usado en contextos de restauración; ya sea para la rededicación del templo después de un tiempo de apostasía (2 Cr 29-31) o después de haber reconstruido el templo tras un exilio largo y penoso (Esd 6); o la redención de un segundo grupo de exiliados como fue el caso de Esdras (Esd 8). En los tres casos, el uso de los machos cabríos es específicamente como ofrenda de pecado. Sin embargo, como ya se ha mencionado צִפְרִי, no es unico en Daniel 8, sino que Daniel también usa שְׂעִיר para referirse al macho cabrío.<sup>94</sup> En consecuencia este término también merece un análisis particular.

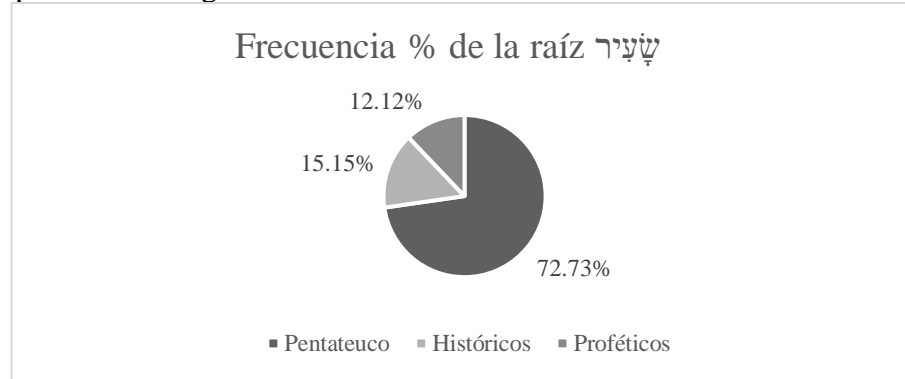
La raíz del término שְׂעִיר se repite 99 veces en el Antiguo Testamento. Un vistazo

---

<sup>93</sup>La mención usada es la forma *kethib*, pero la expresión *qere* es לְחַטָּאת.

<sup>94</sup>Así como ocurre con la expresión para carnero, las expresiones para macho cabrío también son muchas en el Antiguo Testamento. Es así que tenemos el término גָּדִי que normalmente se lo traduce como “cabrito” o sea un “cabrito tierno” (Gn 38:23; Éx 23:19) o también para referirse a los descendientes de Gad (Nm 34:14) y para la hembra se utiliza גִּדְיָה traducido como “cabrita” (Cant 1:8); el énfasis del término, no es ritual. Otro término más frecuente en el Antiguo Testamento es “עֵז”, normalmente significa “cabra”; pero a veces es traducido en masculino (Gn 27:16); o cuando va prefijado por שְׂעִיר (Lv 4:23). El contexto en que normalmente se encuentra el término es variado. Otro término es עֵתוּד que significa “macho cabrío” y aparece en contextos no rituales (Gn 31:10, 12) como también en contexto de sacrificio ritual, como en Números 7, donde incluso junto a שְׂעִיר son utilizados en ese mismo contexto. Sin embargo, el tecnicismo es claro; pues para denominar la ofrenda de pecado se usa שְׂעִיר, y para las otras ofrendas, como la ofrenda de paz se usa עֵתוּד, o la forma femenina שְׂעִירָה (Lv 4:28). El término שְׂעִיר normalmente aparece para designar al macho cabrío como ofrenda de expiación (Lv 16) u ofrenda por el pecado (Nm 7). En algunos pocos casos se puede referir también a un ídolo en forma de chivo (Is 13:21; 2 Cr 11:15). Otro término usado para cabra salvaje o montes es אֶקֶן, y es un *hapaxlegomenon* (Dt 14:5). Finalmente, צִפְרִי que ya se ha analizado su uso y los contextos en el cual se usa. Para las traducciones de cada término véase Schökel, *Diccionario Hebreo Español*, 151, 553, 599, 735, 85, respectivamente.

general de la frecuencia destaca el uso en el Pentateuco. Es así que en el Pentateuco se repite 72 veces,<sup>95</sup> en los libros históricos 15<sup>96</sup> y en los proféticos 12.<sup>97</sup> Porcentualmente se puede apreciar en la figura 3.



**Figura 3. Frecuencia de la raíz שַׁעִיר**

De las 99 veces, por lo menos 39 se refieren como lugar geográfico a Seir,<sup>98</sup> 2 a un ídolo en forma de macho cabrío, que podría ser considerado una forma de demonio;<sup>99</sup>

<sup>95</sup>En Génesis (12x), Levítico (21x), Números (28x) y Deuteronomio (11x).

<sup>96</sup>En Josue (4x), Jueces (1x), 1 Crónicas (2x), 2 Crónicas (8x).

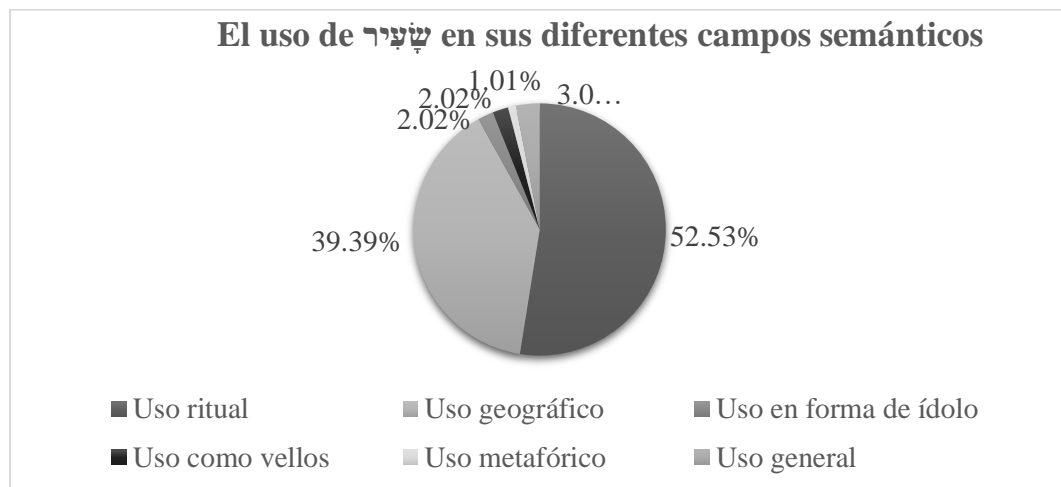
<sup>97</sup>En Isaías (3x), Ezequiel (8x) y Daniel (1x).

<sup>98</sup>Ya sea para referirse al monte Seir, o el lugar de Seir, o asignar la procedencia de Seir, véase Génesis 14:6; 32:4; 33:14, 16; 36:8, 9 20, 21, 30; Números 24:18; Deuteronomio 1:2, 44; 2:1, 4, 5, 8, 12, 22, 29; 33:2; Josue 11:17; 12:7; 15:10; 24:4; Jueces 5:4; 1 Crónicas 1:38; 4:42; 2 Crónicas 20:10, 22, 23 (2x); 25:11, 14; Isaías 21:11; Ezequiel 25:8; 35:2, 3, 7, 15. Sin embargo, al parecer no siempre se puede entender como de procedencia de Seir, sino también como descendientes de Seir algún personaje de la antigüedad (2 Cr 25:11, 14, cf. Gn 36:20). Véase Stephen A. Reed, “Seir (Person)”, *ABD*, 5:1072. Por otro lado, en relación al lugar de Seir, se cree por las expresiones bíblicas que fue un lugar montañoso. Al respecto se ha propuesto muchas sugerencias; pero la más probable sea que se refiera a una meseta con muchos arbustos y árboles, pues Seir etimológicamente significa peludo; esto tendría sentido a la vegetación de la región montañosa. Véase Ernst Axel Knauf, “Seir (Place)”, *ABD*, 5:1072-1073.

<sup>99</sup>Cf. Levítico 17:7; 2 Crónicas 11:15. Los figurines en forma de chivo eran conocidos como sátiros o demonios, véase Jack W. Vancil, “Goat, Goatherd”, *ABD*, 2:1040. Muestra de ello se encuentra la estatua de un chivo de Ur (aprox. 2500 a.C.)

2 para referirse a una persona velluda,<sup>100</sup> y 1 para uso metafórico de llovizna.<sup>101</sup>

El otro campo donde se refiere específicamente para macho cabrío se puede dividir en dos. Los que están como uso genérico y que aparece por lo menos en 2 ocurrencias<sup>102</sup> y los que están en el contexto ritual como ofrenda de pecado o expiación y que aparecen en 51 ocurrencias, siendo esta la mayor de todas; como se puede apreciar en la figura 4.



**Figura 4. El uso de שָׁעִיר en sus diferentes campos semánticos**

Como puede apreciarse el uso ritual de שָׁעִיר es de un 52.53%. Esto marca ya diferencia con el resto de usos. A pesar que para denominar el lugar geográfico es muy frecuente con el 39%, el matiz ritual, sobresale. Es bueno precisar que la frecuencia pentateucana también es superior a los otros libros del Antiguo Testamento. De las 51

---

conservada en el museo británico, véase LaSor, *Panorama del Antiguo Testamento*, 645.

<sup>100</sup>cf. Génesis 27:11, 23. Estos textos señalan la característica velluda de Esaú en comparación a Jacob quien era lampiño.

<sup>101</sup>cf. Deuteronomio 32:2.

<sup>102</sup>cf. Génesis 37:31; Isaías 34:14.

veces (52.53%), 47 se encuentran en el Pentateuco. Esto hace concluir que la figura del macho cabrío como שָׂעִיר en el Antiguo Testamento, es básicamente ritual y de manera especial su uso para la ofrenda de pecado o expiación.

Por lo tanto, שָׂעִיר como צִפִּיר, deben ser considerados animales de uso ritual dentro de sus distintos matices. Incluso, a pesar que la frecuencia de צִפִּיר es muy restringida apareciendo en los libros de tiempos exílicos,<sup>103</sup> la dinámica con שָׂעִיר en contextos rituales de cultos de rededicación, marca una pauta técnica dentro de los servicios rituales ya prescritos en el Pentateuco.

Otro aspecto interesante es el uso del artículo definido del término que aparece como הַשָּׂעִיר unas 10 veces en el AT,<sup>104</sup> de las cuales una se encuentra en Daniel 8:21 junto a הַצִּפִּיר, aspecto que merece una mayor atención. Esta expresión es הַצִּפִּיר הַשָּׂעִיר, que literalmente se traduce como “Y el macho cabrío, *el macho cabrío*”.<sup>105</sup> Esta duplicación de significados con términos distintos ha hecho que algunos traduzcan o vean el término הַשָּׂעִיר como un adjetivo y no un sustantivo. Por ejemplo, la versión castellana

---

<sup>103</sup>Muchos estudiosos apenas han comentado su uso posterior en relación a los libros del Antiguo Testamento, véase, Jack W. Vancil, “Goat, Goatherd”, *The Anchor Yale Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1996), 2:1040, cf. R. Laird Harris, Robert Laird Harris, Gleason Leonard Archer et al., *Theological Wordbook of the Old Testament* (Chicago: Moody Press, 1999), 776. En su bibliografía específica que ha sido tomado de James A. Montgomery, *Daniel*. Sin embargo, su uso peculiar y poco frecuente revela un arameísmo propio del tiempo exílico. Es así como aparece también Esdras tanto en hebreo (Esd 8:35) y arameo (Esd 6:17).

<sup>104</sup>Aparece en Levítico 4 (1x), 16 (8x) y Daniel 8 (1x).

<sup>105</sup>El término צִפִּיר, normalmente se usa en el capítulo 8 (vv. 5, 8, 21); el término הַשָּׂעִיר con el artículo, es usado solo en los contextos de la ofrenda de pecado y para el Día de la Expiación. Por otro lado, la expresión הָעִזִּים para referirse a la “cabra” también está presente en Daniel 8. Sin embargo, su uso normalmente acompaña tanto a צִפִּיר como שָׂעִיר para referir su procedencia de la cabra hembra.

de *La Biblia Las Américas* (LBLA) traduce “Y el macho cabrío *peludo*”; algunas versiones en inglés hacen lo propio usando “rough”, como la *King James Versión* (KJV) “And the *rough* goat”, o usando “shaggy” en la *New American Standard* (NAS) “And the *shaggy* goat”.

Como puede notarse, las distintas versiones toman a שָׁעִיר como un adjetivo. Sin embargo, la forma adjetiva de שָׁעִיר normalmente es sin la ך lo que hace ver mejor el término como un sustantivo.<sup>106</sup> Por otro lado, no es normal el uso del artículo definido si fuese el caso de un adjetivo, salvo que sea considerado de valor atributivo.<sup>107</sup> En este último aspecto, la regla se cumple siempre y cuando se trate de un adjetivo, y no de otro sustantivo como el caso de שָׁעִיר.

Algunos prefieren adjetivar el sustantivo שָׁעִיר, dándole un valor atributivo, sin embargo, tal acción pareciera forzar la expresión. Por otro lado, en Daniel se encuentran algunos casos el valor atributivo, pero esto ocurre, siempre cuando el artículo definido precede a un adjetivo. Por ejemplo, en el mismo versículo 21 se usa la expresión הַגְּדֹלָה וְהַקָּטָן, donde el primero es un sustantivo con artículo definido y el segundo es un adjetivo con artículo definido, siendo este segundo el de valor atributivo. Esta regla es clara tratándose que גָּדוֹל es un adjetivo; sin embargo, cuando ambos son dos sustantivos seguidos, cada uno debe conservar su independencia como sucede en la expresión הַקְּזֹן הַתָּמִיד del versículo 13 del capítulo 8.<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup>Por ejemplo, en Génesis 27:11 y 23 tanto שָׁעִיר y שְׂעִירָה respectivamente, aparecen como adjetivos y sin la ך en su estructura.

<sup>107</sup>Victor P. Hamilton, “ה” *TWOT*, 203.

<sup>108</sup>Se ha discutido si הַתָּמִיד debe considerarse como adjetivo o adverbio; para Ángel Manuel Rodríguez, el uso de artículo hace que debe verse como un sustantivo.

¿Por qué se tiene esta estructura?, si cada término conservara su significado, no tendría sentido esta redundancia. Sin embargo, el contexto ritual sugiere que el término tiene que ser visto como una vinculación directa con Levítico 16 al menos por dos razones. Primero, por el cargado lenguaje ritual del capítulo;<sup>109</sup> segundo por el uso singular con el artículo definido que también ocurre en Levítico 4 y 16.<sup>110</sup> Tal estructura con el artículo no aparece en otra parte del AT. En consecuencia, esta redundancia con la expresión הַשְׁעִיר, debe ser considerada una aposición de הַצִּפִּיר.<sup>111</sup>

En otras palabras, הַשְׁעִיר define y explica a הַצִּפִּיר en el sentido de vincularlo ritualmente. Por ello, aún los críticos han considerado la expresión הַשְׁעִיר como una glosa *explicativa* del capítulo.<sup>112</sup> A pesar que la sugerencia de la glosa por parte de ellos, es más un factor redaccional; no obstante, argumentar que הַשְׁעִיר debe ser vista como una explicación no es descartada. En esa línea, la pregunta sería: ¿Qué contexto הַשְׁעִיר define

---

Véase Rodríguez, “Significado del lenguaje ritual en Daniel 8:9-14”, 541. Por otro lado, el uso de dos sustantivos seguidos con artículo definido se puede ver también en 1:20; 2:2, 4, en algunos casos es dividido por una conjunción.

<sup>109</sup>Algunos términos rituales del Daniel 8 son מִקְדָּשׁ (Santuario), מָכוֹן (lugar), קֹדֶשׁ (santuario/santo), צָבָא (ejercito), הָרִים (fue quitado), קֶרֶן (cuerno), אֵמֶת (verdad), פָּשַׁע (pecado/rebelión), תָּמִיד (continuo), y נִצָּדָק (purificado), véase su análisis en la siguiente sección.

<sup>110</sup>La expresión הַשְׁעִיר con el artículo solo ocurre en Levítico 4, 11 y Daniel 8.

<sup>111</sup>La aposición es una repetición del sujeto, con la finalidad de definirlo, aclararlo o explicarlo.

<sup>112</sup>Montgomery, aludiendo al comentario de Behrmann, dice que se trataría de un modo de explicación como una glosa. Véase Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, 348. Por su parte, Goldingay también refiere que al margen de usarlo como adjetivo es más probable que se tome como una explicación o sea una glosa. Véase Goldingay, *Word Biblical Commentary: Daniel, Word Biblical Commentary*, 199.

הַשְּׁעִיר? Será el de Levítico 4 o Levítico 16?

El término הַשְּׁעִיר con el artículo definido es usado en el Día de expiación de Levítico 16, y Levítico 4:24 además de Daniel 8:21. Sin embargo, en Levítico 4:24 aparece en el marco prescriptivo de la ofrenda por el pecado הַטָּאָה. Al parecer el uso del artículo definido cumpliría su función sintáctica regular para determinar al macho cabrío seleccionado. Esto se puede deducir pues en el versículo 23, שְׁעִיר aparece sin el artículo definido. En otras palabras, al prescribir el uso del macho cabrío שְׁעִיר sin artículo en el versículo 23, en el versículo 24 cambia con el artículo definido para determinar que tuvo que ponerse las manos sobre la víctima separada para ese fin.

Por otro lado, la correspondencia de Levítico 4:23, 24 con el Día de expiación no se puede negar, pues en Levítico 16:5 aparece שְׁעִיר sin el artículo definido acompañado por el término hebreo עֵז “cabra” siendo la expresión שְׁעִיר עֵז tal como aparece en Levítico 4:23.<sup>113</sup> Esta correspondencia se entiende porque en el Día de expiación habían connotaciones intrínsecas con el trato del pecado ya prescritas de manera particular en Levítico 4:23, 24, cf. 16:5. Sin embargo, el uso de הַשְּׁעִיר con el artículo definido no aparece en las otras 36 referencias de la ofrenda para pecado dadas en el Antiguo Testamento, sino solo en Levítico 16. Esto, sin lugar a dudas, resalta el uso de הַשְּׁעִיר de manera singular con el Día de expiación de Levítico 16.<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup>El uso de שְׁעִיר עֵז es muy frecuente cuando se refiere para la ofrenda por el pecado. Véase, Números 7:16, 22, 28, 34, 40, 46, 52, 58, 64, 70, 76, 82, 87.

<sup>114</sup>Es Bueno aclarar que en el caso de 2 Crónicas 29, en donde se usa la expresión זָפִיר (v. 21) y luego la expresión שְׁעִיר (v. 23), no se tiene la misma estructura ni el artículo definido, lo que debe entenderse como sinónimos intercambiables. Posiblemente este cambio también tenga un énfasis explicativo para entender la relación con la ofrenda del pecado, entendiendo que el término זָפִיר es más de uso exílico que pentateucano.



Por lo tanto, la expresión **הַשְׁעִיר** en Daniel 8:21, con el artículo definido, siendo una aposición del término **הַצִּפֹּרִי**, tiene como propósito vincular de manera directa con el Día de Expiación de Levítico 16. Es así que el uso del artículo definido cumple la función de particularizar una generalidad. Al respecto, la reconocida gramática Gesenius dice que el artículo definido sirve “cuando los términos que se aplican a clases enteras son restringidos a individuos particulares o cosas”.<sup>115</sup> En otras palabras, la expresión **הַשְׁעִיר**, con el artículo determinaría y restringiría<sup>116</sup> la expresión como uso exclusivo del Día de expiación de Levítico 16. Con ello, Daniel marcaría un enlace directo con Levítico 16 a través del término **הַשְׁעִיר**.

Hasta aquí, a manera de resumen, se puede decir que las bestias mostradas en Daniel 8 son usadas en su gran mayoría en contextos rituales. Esto demuestra que el simbolismo de Daniel 8 está bajo figuras rituales. Como ya se ha argumentado, las influencias foráneas de culturas paganas y de la astrología persa deben ser descartadas, pues en el estudio ya discutido, los términos para bestias en Daniel 8 son de origen veterotestamentario y de preferencia pentateucanas.

Por otro lado, el uso frecuente de estas bestias en contextos rituales de sacrificio lleva a preguntarse: ¿qué ritual de preferencia se alude en el simbolismo apocalíptico de

---

<sup>115</sup>Friedrich Wilhelm Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. E. Kautzsch y Sir Arthur Ernest Cowley, 2d English ed. (Oxford: Oxford University Press, 1910), 405.

<sup>116</sup>Para el uso determinativo del artículo definido, Véase Francis Brown, Samuel Rolles Driver y Charles Augustus Briggs, *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 2000), 206. Victor P. Hamilton, “הַ”, *TWOT*, 202-203. Incluso el artículo definido es considerado como pronombre demostrativo, o sea para distinguir o precisar elementos ya mencionados. Véase Friedrich Wilhelm Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 110. Y su función general es determinar al sustantivo., *Ibíd.*, 404.

Daniel 8? Como en el caso de הַשְּׂעִיר de Daniel 8:21, que enlaza de manera directa con Levítico 16; los otros componentes no deberían estar ajenos a la consistencia simbólica de Daniel 8. Es así que אֵיל, traducido como carnero también aparece en Levítico 16 (vv. 3, 5). Sin embargo, el uso del carnero también era dado en el עֹלָה “la ofrenda de holocausto” (Lv 1:3-17) y el servicio continuo o diario (Éx 29:38-42).

No obstante, la diferencia radicaba en que el primero era una ofrenda de naturaleza más personal y el segundo prescribía un cordero (כֶּבֶד) tierno de un año. En cambio, en el Día de expiación, el sacrificio era de manera más general para todo el pueblo y normalmente se prescribía un carnero adulto. Otro animal considerado en el Día de expiación es el macho cabrío, que como se argumentó el uso de הַשְּׂעִיר enlaza de manera directa Daniel 8 con Levítico 16. Sin embargo, es posible que estas bestias vistas por separado, podrían indicar múltiples rituales sin poder llegar a una precisión exacta, pero al considerar estas bestias en conjunto, la precisión se clarifica siendo el Día de expiación quien juntaba ambas bestias en su ritual.<sup>117</sup>

Luego de haber analizado los términos para carnero, אֵיל, y los términos para macho cabrío: שְׂעִיר וְצִפֹּרִי, es necesario ver de manera integral la visión de Daniel 8; incluyendo un nuevo ingrediente que aparece dentro del simbolismo a saber, el cuerno קֶרֶן.

---

<sup>117</sup>Es bueno precisar que en el Día de expiación se prescriben también a los becerros. Esta prescripción no altera los vínculos de Daniel 8 y Levítico 16, pues el becerro y un carnero (Lv 16:3, 24) eran para Aarón y su familia, un macho cabrío y un carnero eran para el pueblo (Lv 16:5, 24). Siendo el primero como preparación para Aarón como sumo sacerdote y el segundo del pueblo. Al parecer, Daniel 8 enfatiza el segundo, al usar como símbolo al carnero y el macho cabrío, cf. Alberto Treiye, *El día de la expiación y la purificación del santuario* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1988), 38-39.

## Cuerno

La raíz del término קָרַן aparece 79 veces en todo el AT. Como las palabras anteriores tiene diferentes significados, pero relacionada la una con la otra. Por lo tanto, קָרַן puede significar “cuerno, asta, colmillo, destello, fuerza o poderío, etc.”<sup>118</sup> En su uso verbal, קָרַן significa “irradiar o estar radiante”<sup>119</sup> (Éx 34:29, 35), pero su frecuencia en el AT es menor. Sin embargo, en el sentido propio, קָרַן significa “cuerno”, normalmente relacionado a los animales (Gn 22:13; Ex 38:2; Sal 69:32). En su sentido figurado, קָרַן también es símbolo de poder (Sal 89:18, 25; 92:11; 112:9). Por eso se señala “que, mientras que los dientes, la boca y las garras son imágenes de ejercicio violento de la fuerza, el cuerno denota fuerza física y poder”.<sup>120</sup> Incluso puede denotar mucha arrogancia por parte de los hombres, como una forma de exaltar su cuerno (Sal 75:4-5; Dn 8:20-21).

De las 9 veces que aparece en Daniel 8 (8:3, 5, 6, 7, 8, 9, 20, 21), se resalta el versículo 8; pues dentro del contexto aparece el numeral cuatro (אַרְבַּע) indicando la cantidad de cuernos que le crecería al macho cabrío, tras su cuerno roto o quebrado. Es así como los cuatro *cuernos* “crecen” o se “extienden” (וַתִּפְּלֶנָה) hacia los “cuatro vientos del cielo” (לְאַרְבַּע רוּחוֹת הַשָּׁמַיִם).

Estas expresiones encuentran similitud con lo manifestado en Zacarías 1:18, 19, 21 (BH: 2:1, 2, 4). Allí refiere también la expresión אַרְבַּע קַרְנוֹת “cuatro cuernos” que significaban la dispersión de Judá e Israel, incluso esta dispersión encuentra consistencia

---

<sup>118</sup>Schökel, *DBHE*, 674.

<sup>119</sup> Schökel, *DBHE*, 674.

<sup>120</sup>Leonard J. Coppes, “קָרַן”, *TWOT*, 815.

a la expresión, כְּאַרְבַּע רוּחֹת הַשָּׁמַיִם “cuatro vientos del cielo” (Za 2:10 [BH: 2:6]). Estas expresiones (“cuatro cuernos” y “los cuatro vientos”) son una alusión directa a Daniel (8:8: 11:4).

Esta claro que la expresión “los cuatro vientos” es una referencia a los cuatro puntos cardinales, incluso esto hecho en combinación con los cuatro cuernos, expresaría que el poder sería mundial o extendido hacia las cuatro direcciones del orbe.<sup>121</sup> Sin embargo, la referencia de los cuatro cuernos, en el ámbito ritual alude al altar del santuario. Pues en las prescripciones para la construcción del altar de los sacrificios (Éx 27:2) se le ordena que coloque un cuerno en cada una de las cuatro esquinas. Esta ubicación de los cuernos para algunos representa “enfocar la presencia simbólica y el poder de Dios”.<sup>122</sup> Incluso dentro de ese marco ritual, los cuernos eran objeto de la colocación de la sangre para expiación (Lv 4:7).<sup>123</sup> Es así como los cuernos fueron objeto de expiación y limpieza en Levítico 16:18, a pesar que muchos comentaristas no se ponen de acuerdo sobre si se trata del “altar del incienso” o el “altar del holocausto”. Sin embargo, esto no altera el uso ritual de los cuernos en el Día de expiación.<sup>124</sup>

---

<sup>121</sup>Véase P. P. Jenson “אַרְבַּע”, *NIDOTTE*, 1:495. Incluso Jenson agrega que cuatro “indica a menudo completitud y exhaustividad, incluyendo todas las direcciones” como “cuatro vientos (Ez 37: 9, Dn 8: 8; 11: 4), cuatro rincones de la tierra (Is 11:12) y cuatro ríos primitivos (Gn 2:10)”. Ibid., 495. Por otro lado, Schökel agrega también que la expresión “אַרְבַּע” se refiere a los cuatro puntos cardinales (Ez 37:9; Zac 6:5). Véase, Schökel, *DBHE*, 86. Tratándose en verdad de “רבע” con “א” prostético. Ibid., 86.

<sup>122</sup>Leonard J. Coppes, “קָרָן”, *TWOT*, 815.

<sup>123</sup>Ibid., 815. Michael L. Brown, “קָרָן”, *NIDOTTE*, 3:990-991.

<sup>124</sup>La discusión radica con la expresión “saldrá al altar que está delante de Jehová (וַיֵּצֵא אֶל־הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי־יְהוָה)”. La ubicación en referencia al “altar” que está “delante de Jehová” ha sido usado para referirse al altar del incienso (Ex 30:8, 10; Lv 4:6-8) como también al patio, donde se encontraba el altar de sacrificios (Lv 1:3; 16:7, 10, 12). A esto

Ahora, la relación de Levítico 16:18 con Daniel 8:8 no solo radica en los cuernos, sino en el numeral cuatro que alude al altar del santuario, sea este el del incienso o de sacrificios. En otras palabras, los “cuatro cuernos” en Daniel 8:8 alude a los “cuatro cuernos” del altar del santuario (Ex 27:2); siendo esta relación complementaría con el simbolismo de las bestias del carnero y del macho cabrío en el Día de expiación.

Por otro lado, el uso ritual de los cuernos del altar del santuario israelita no anula el mensaje de lo que estos simbolizaban en Daniel 8, pues en el contexto del capítulo se aclara que estos cuernos representan poderes de un reino dividido (8:22). De la misma forma en Zacarías se usa para representar una realidad que la profecía quiere resaltar, como 1:18, 19 [BH 2:1, 2], en donde al referirse a los cuatro cuernos alude a la dispersión de Judá e Israel o a los cuatro puntos cardinales de la tierra (Zac 2:6 [BH 2:10]).

Como se ha podido analizar hasta aquí, se puede concluir primariamente que las bestias de Daniel 8 y los cuernos usados como simbolismo en la visión se vinculan, de manera directa, con el servicio ritual del santuario y, de manera específica, con el Día de

---

se agregaría la prescripción de Éxodo 30:10, donde se refiere que Aarón haría expiación con la sangre en los cuernos del altar del incienso una vez al año en alusión al día de la expiación. Por su parte, Milgrom, considerado una autoridad en estos estudios, argumenta que Levítico 16:18 se refiere al altar de sacrificio fundamentado en el verbo inicial “וַיֵּצֵא” que significa “y saldrá”; en otras palabras, cuando el sumo sacerdote salga del santuario, esto ya determinaría que se trataría del altar de sacrificio, véase Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation With Introduction and Commentary* (New Haven; London: Yale University Press, 2008), 1036. No obstante, algunos han argumentado que el verbo también puede implicar que se refería a la salida del santo al santísimo. Considerando lo problemático del texto, la respuesta conciliadora de Treiyyer pareciera ser tentadora cuando dice: “Estos argumentos, uno en favor del altar de oro, y el otro en favor del holocausto, no necesitan excluirse totalmente. En efecto, el 18a habla del ‘altar que está delante de Jehová’ lo que puede ser interpretada una forma abreviada para referirse al altar del incienso (cf. Lv. 4:7a, 18a) mientras que el 18b, por contraste, tiene simplemente la palabra ‘altar’ en paralelismo con Lv. 5:7b, 18b”, véase Treiyyer, *El día de la expiación y la purificación del santuario*, 50.

Expiación. El uso de estos simbolismos es una acción deliberada de la revelación presentada a Daniel para mostrar mensajes mayores del flujo histórico, que no solo se concentraría en hechos meramente bélicos, sino en hechos rituales; pero en su cumplimiento escatológico.

Esto marca de manera preliminar el contexto simbólico de Daniel 8. En el estudio de  $\text{קִדְּשָׁן}$  es de suma importancia, pues esta alusión al Día de expiación sugiere que el término  $\text{קִדְּשָׁן}$  debe ser estudiado bajo el mismo contexto ritual. En cuanto a la pregunta ¿qué quiso decirse teológicamente con  $\text{קִדְּשָׁן}$  en Daniel 8:14 considerando el contexto?; al menos de acuerdo al uso simbólico de Daniel 8 deja ver que el término  $\text{קִדְּשָׁן}$  debe ser entendido como un término en un contexto ritual de expiación. No obstante, no basta el marco o contexto simbólico para tener una idea completa en el cual se usa el término  $\text{קִדְּשָׁן}$ , sino también su lenguaje y terminología, aspecto que se estudiará a continuación.

### **Lenguaje o terminología ritual en Daniel 8**

Además de los usos de animales y cuernos, como símbolos rituales dados en contextos de sacrificios,<sup>125</sup> en Daniel 8 se resaltan otras terminologías rituales. Un estudio

---

<sup>125</sup>El uso del carnero, el macho cabrío, incluso los cuernos. en contextos rituales de sacrificio no era una usanza exclusiva del entorno israelita. En las culturas del Antiguo Cercano Oriente esta práctica está bien atestiguada. Por ejemplo, Scott Langston y E. Ray Clendenen dicen que “en Babilonia parte del ritual de purificación del templo de Bel para el festival de Año Nuevo involucró la matanza de un carnero. El animal era decapitado y el sacerdote, a su vez, usaba el cuerpo en la ceremonia de purificación. Entonces el cuerpo del carnero era arrojado al río”, véase en Chad Brand, Charles Draper, Archie England et al. eds. “Sacrifice and Offering”, *Holman Illustrated Bible Dictionary* (Nashville, TN: Holman Bible Publishers, 2003), 1428. Incluso, dentro de los sacrificios, además de los carneros, también se encontraron los toros y las aves, acompañados en algunas ocasiones con cebadas, leche, vino y panes que servían como alimento a los dioses, todo esto era con el fin de agradar a sus dioses, véase *Ibíd.*, 1428. Sin embargo, muchos estudios han explorado más el asunto social y cultural en que emergieron los sacrificios en términos rituales. El sacrificio estableció al parecer un estatus social, incluso definió el parentesco y las identidades, también constituyó componentes de

importante es la de Ángel Manuel Rodríguez<sup>126</sup> quien analiza por lo menos 10 términos rituales o de alguna relación ritual veterotestamentaria.<sup>127</sup> Este estudio es de suma importancia, sin embargo, tales términos merecen ser tratados más profundamente.

Otro estudio importante lo hace Winfried Vogel. Su estudio se basa en el motivo cónico del libro de Daniel, donde analiza los aspectos rituales que la constituyen. Además, estudia dimensiones como el espacio, el tiempo, los objetos, el personaje, entre otros. Su estudio también se considera importante pues contribuye al aspecto ritual del Daniel 8.<sup>128</sup>

Otro estudio a considerarse es la tesis doctoral de Martín Pröbstle.<sup>129</sup> Él, en una

---

intercambio entre los hombres, antepasados y los dioses. El sacrificio era visto como una donación patrón-cliente en los habitantes del Mediterráneo, véase Richard E. DeMaris, “Sacrifice, An Ancient Mediterranean Ritual”, *Biblical Theology Bulletin: Journal Bible and Culture* 43, no. 2 (2013): 60-73; cf. Gary A. Anderson, “Sacrifice and Sacrificial Offerings: Old Testament”, *ABD*, 5:870-886. Sin embargo, todos estos paralelos sacrificiales eran distintos a las prescripciones dadas en la Biblia; en otras palabras, los sacrificios bíblicos tenían una prescripción particular, pues surgían de la revelación en un cuadro monoteísta, redentor, salvífico y con el propósito de una sana adoración.

<sup>126</sup>Véase Ángel Manuel Rodríguez, “Significación del lenguaje ritual de Daniel 8:9-14”, *Simposio sobre Daniel* ed. Frank B. Holbrook (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010), 535-557.

<sup>127</sup>Los términos rituales que explora Rodríguez son: מִקְדָּשׁ (Santuario), מָכוֹן (lugar), קֹדֶשׁ (santuario/santo), צָבָא (ejército), הָרִים (fue quitado), קֶרֶן (cuerno), אֱמֶת (verdad), פֶּשַׁע (pecado/rebelión), תָּמִיד (continuo), y נִצָּדָק (purificado).

<sup>128</sup>Winfried Vogel, “The Cultic Motif in Space and Time in the Book of Daniel” (Tesis Doctoral, Andrews University, 1999). El estudio sobre el espacio y tiempo, implica estudio de términos de montaña, santuario, trono y ciudad como, diez días de no contaminación, tres semanas de luto, tres tiempos de oración tiempo de la tarde, respectivamente. Este estudio se sigue elaborando, en objeto, persona y rendimiento culturales, cf. Winfried Vogel, “Cultic Motif and Themes in the Book of Daniel”, *Journal of the Adventist Theological Society*, 7, no. 1 (1996): 21-50.

<sup>129</sup>Véase Martin Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14” (Tesis doctoral, Andrews University, 2006), 472-489.

sección, estudia la semántica de los términos en Daniel 8 en sus diferentes dimensiones: militar, regia, cültica, de la creación, del juicio, del pacto, de la percepción.<sup>130</sup> Este estudio también contribuye al aspecto cültico ritual de Daniel 8.

Como puede apreciarse, los estudios mencionados contribuyen los fuertes rasgos tanto en terminología como en simbolismo ritual de la visión en Daniel 8. Ahora, esta expresión peculiar no es un aspecto descuidado de la revelación o del profeta, sino más bien, una acción que luego emerge como uno de los temas focales de la visión misma. Por ello, es importante analizar este tópico en Daniel 8 observando los vínculos rituales y a qué ritual se relacionan de manera específica.

El capítulo 8, como se ha venido argumentando, contiene muchos términos rituales. Al respecto, Rodríguez menciona que “una lectura analítica del texto hebreo de Daniel 8:9-14 revela el importante hecho de que el profeta hace uso de terminología ritual. Es decir, emplea vocabulario tomado del sistema israelita de culto en el santuario”.<sup>131</sup> No obstante, estos términos rituales no hacen necesariamente que estas expresiones sean términos estrictamente técnicos. Pero su uso en contextos o textos rituales ayuda a entender mejor su implicancia, vinculación y significado en Daniel 8.<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup>Pröbstle estudió el campo semántico de los diferentes términos; pero muchos de estos son aplicables a más de un campo semántico. Por ejemplo, compárese el cuadro de los términos cülticos con los términos militares o de juicio, véase *Ibíd.*, 474, 476-479.

<sup>131</sup>Véase Ángel Manuel Rodríguez, “Significación del lenguaje ritual de Daniel 8:9-14”, 538.

<sup>132</sup>Cuando se habla de textos rituales el alcance es mucho mayor que solo términos; al respecto Klingbeil menciona que “el texto ritual puede ser descrito como acciones y conductas repetidas, estilizadas y, a menudo, condensadas que son entendidas por un grupo o comunidad en particular como una expresión de algo que va más allá del



Es bueno precisar que la visión de Daniel 8 no necesariamente se trata de una visión ritual, a pesar que su terminología y simbolismo sea ritual. En cambio, al parecer, estas características rituales revelan el foco principal de la visión que se analiza en el capítulo IV. Por lo pronto, en esta sección se analiza los términos rituales que vinculan directamente Daniel 8 con Levítico 16 y luego otros términos rituales de aspecto más general que complementan el lenguaje ritual del santuario.

#### Terminología ritual que vincula directamente Daniel 8 y Levítico 16

Pröbstle señala que nadie puede negar la “terminología ritual”<sup>133</sup> que existe en Daniel 8.<sup>134</sup> Sin embargo, a partir de ahí, encontrar vínculos directos entre Daniel 8 y Levítico 16 para algunos, parece ser muy apresurado.<sup>135</sup> Pero como se analizará, existen

---

mero entendimiento de las acciones del individuo”, véase en Gerald Klingbeil, “El género olvidado: Los textos rituales en el Pentateuco”, *Y Moisés escribió las palabras YHWH* ed. Merling Alomía (Lima: Ediciones Theologika, 2004), 272. También agrega que estas pueden ser prescriptivas y descriptivas, *ibíd.*, 273. Entender lo que menciona Klingbeil nos ayudará a no limitarnos a un entendimiento estrictamente terminológico, sino de fondo o subyacente al término o expresión, cf. Gerald Klingbeil, “Quebrar la ley: Algunas notas exegéticas de Éxodo 32:19”, *DavarLogos* 1, no. 1 (2002), 73-81, cf. Jacob Milgrom, *Cult and Conscience: The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance* (Leiden: Brill, 1976), 2; James W. Watts, *Ritual and Rhetoric in Leviticus: From Sacrifice to Scripture* (New York: Cambridge University Press, 2007); Gerald A. Klingbeil, *Bridging the Gap: Ritual and Ritual Texts in the Bible* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007), 45-69. La obra de Klingbeil es relamente un esfuerzo por vindicar los textos rituales no muy considerados en la erudición actual, cf. Idem, “Between Law and Grace: Ritual and Ritual Studies in Recent Evangelical Thought”, *Journal of the Adventist Theological Society*, 13, no. 2 (2002): 46-63.

<sup>133</sup>Normalmente, la “terminología cültica” tendría que ver con los cultos del santuario. Sin embargo, se prefiere usar “terminología ritual” para un espectro más amplio en relación a la función o ministración del santuario.

<sup>134</sup>Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 476.

<sup>135</sup>Ford, *Daniel 8:14 the Day of Atonement and the Investigative Judgment*, 216-219.

términos que justifican tal vinculación directa, que junto al “simbolismo ritual” ya analizado, complementan su relación entre Daniel 8 y Levítico 16.

### שָׁדָה “Santo/Santuario”

La raíz del término שָׁדָה se repite 682 veces en el Antiguo Testamento, ya sea como verbo, sustantivo o adjetivo.<sup>136</sup> En Daniel 8, el término aparece 2 veces (vv. 13, 14) mientras que en Levítico 16, 12 (vv. 2, 3, 4 [2x], 16, 17, 19 20, 23, 27, 32, 33). Esta peculiaridad ha llevado a que שָׁדָה sea un vínculo terminológico entre Daniel 8 y Levítico 16.<sup>137</sup>

Este vínculo merece un análisis propio, pues la diferenciación entre ambos capítulos es la ausencia y el uso del artículo definido para שָׁדָה. De las 12 veces que aparece en Levítico 16, 3 de ellas se encuentra sin el artículo. Por ejemplo, en Levítico 16:4, שָׁדָה se refiere a las “túnicas santas” (שָׁדָה בְּדָד שָׁדָה) y a las “santas vestiduras” (בְּגָדֵי שָׁדָה), cumpliendo más la función de adjetivo que de sustantivo (cf. Ex 28:2, 4).<sup>138</sup> También aparece en la forma verbal *nif'al* como יִשְׁדָּה (Lv 16:19) y que es traducido como: “y lo santificará”.

Las otras veces שָׁדָה si aparece con el artículo definido como הַשָּׁדָה o con la

---

<sup>136</sup>Como verbo puede entenderse como “santificarse”. Como sustantivo, si es abstracto puede ser “santidad”, si es concreto como “santuario”. Como adjetivo puede entender como “piedras santas” (Lam 4:1), “hombres santos” (Ex 22:30), “santa alianza” (Dt 11:28) entre otros, véase Schökel, *DBHE*, 650-651.

<sup>137</sup>Vogel, “The Cultic Motif in Space and Time in the Book of Daniel”, 82.

<sup>138</sup>A pesar que normalmente se lo asigna como sustantivo. Véase John Joseph Owens, *Analytical Key to the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1989-c1992), 1:501. La misma expresión aparece en Éxodo 28:2, 4, que es considerado como un adjetivo por Schökel, véase, Schökel, *DBHE*, 651.

preposición y el artículo como *בְּקֹדֶשׁ*, normalmente para referirse al santuario.<sup>139</sup>

No obstante, *קֹדֶשׁ* no se debe entender como una expresión técnica, pues en el versículo 33, aparece también con el artículo definido para referirse a la “vestimenta” o incluso a alguna área del santuario. Es más, la expresión *קֹדֶשׁ* con el artículo aparece no menos de 113 veces en el Antiguo Testamento; en donde algunos casos se refieren a una diadema santa (Ex 29:6; Lv 8:9; 10:4), como también a las “vestiduras santas” (Ex 29:29; 31:10; 35:19, 21),

A pesar ello, por alguna razón *קֹדֶשׁ* ha sido tomada por algunos como una expresión casi técnica para referirse al “lugar santo” en Levítico 16.<sup>140</sup> Posiblemente esto se deba a la diferenciación de los dos departamentos del santuario en Éxodo 26:33. Allí se usa “*קֹדֶשׁ*” para el “lugar santo” y la frase “*קֹדֶשׁ הַקִּדְשִׁים*” para el “lugar santísimo”; pero aun así las diferentes aplicaciones o usos de *קֹדֶשׁ*, además de santuario, hacen que se descarte su uso como expresión técnica. En consecuencia, esto ha llevado a muchos a traducir la expresión *קֹדֶשׁ*, salvo algunas excepciones, como “santuario”<sup>141</sup> o también

---

<sup>139</sup>En Levítico 16:32 aparece *קֹדֶשׁ* con el artículo en la expresión “*בְּגָדֵי הַקֹּדֶשׁ*” para referirse a las “vestiduras sagradas”; al respecto es curioso que en este texto es la única vez que aparece *קֹדֶשׁ* con el artículo definido para referirse a las vestiduras, mas no al santuario.

<sup>140</sup>Tal es el caso de la traducción en la versión, *La Biblia las Américas* (LBA, 1986), que traduce técnicamente la expresión “*קֹדֶשׁ*” como “lugar santo” (vv. 2, 3, 16, 17, 20, 22, 23, 27). La única excepción es el versículo 33 que por la aparición de sustantivo “*אֹהֶל*”, traduce “*קֹדֶשׁ*” como santuario.

<sup>141</sup>Se puede notar esto en Éxodo 30:13, 24 entre otros, para referirse al “ciclo del santuario”. Como también Éxodo 36:1, 3, para el servicio del santuario, el versículo 4, el trabajo u obra del santuario, y el versículo 6 para las contribuciones del santuario. Todas estas expresiones se traducen *קֹדֶשׁ* como santuario, pues no tendría sentido que el servicio, las obras y contribuciones sean de un solo lugar del santuario, sino de todo el santuario. Es así como se entiende en Levítico 4:6; 15.

como “lugar santísimo”.<sup>142</sup> Sea cual fuere, queda claro que al menos en Levítico 16, שֶׁקֶדֶשׁ puede referirse básicamente al santuario o alguna parte de ella.

Por su parte, en Daniel 8:13, 14, el término שֶׁקֶדֶשׁ aparece sin el artículo definido, aspecto que no necesariamente quiere decir que se altere su significado como santuario. En cambio, se han planteado algunas alternativas.<sup>143</sup>

Al respecto, Prosbtle se ha esforzado en argumentar que esta ausencia es una acción deliberada y que presumiblemente el autor pudo haber enfatizado algo más que el “santuario”.<sup>144</sup> En su argumentación resalta a שֶׁקֶדֶשׁ más como sujeto que como objeto. En otras palabras, mira a שֶׁקֶדֶשׁ más como “santo” que “santuario”, claro sin negar la realidad

---

<sup>142</sup>Dentro de los que miran a שֶׁקֶדֶשׁ como un departamento específico del santuario está Jacob Milgrom quien traduce שֶׁקֶדֶשׁ como un “*adytum*”, véase Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven/London: Yale University Press, 2008), 1013. En referencia a Levítico 16:33, Milgrom traduce como “santuario” y no como “*adytum*”. Según Milgrom, por tratarse de una expresión *hápax*, al verse שֶׁקֶדֶשׁ prefijado por el sustantivo שֶׁקֶדֶשׁ, qué significa “santuario”. En consecuencia, la traducción sería “santuario santo”. Esto ha llevado al mismo Milgrom a razonar que los versículos finales (29-34) serían por otro autor por la inconsistencia con el resto del capítulo (2-28), véase *Ibíd.*, 1058. Esta interpretación en ver שֶׁקֶדֶשׁ como un “*adytum*” o el “lugar santísimo”, es posible por la ascendencia judía pues el *Targum Arameo* de Levítico 16:2 se refiere a “santísimo” y no santuario, cf. Treiyer, *El día de la Expiación*, 35.

<sup>143</sup>Al respecto, Prosbtle menciona: (1) la indefinición se debe al estilo artificialmente y conciso de estos versos. Según Prosbtle esto podría explicar la ausencia también del artículo en שֶׁקֶדֶשׁ, pero no en los casos de שֶׁקֶדֶשׁ, שֶׁקֶדֶשׁ, y שֶׁקֶדֶשׁ. (2) La palabra es intencionalmente indefinida a pesar que no se explica su intensión subyacente. (3) שֶׁקֶדֶשׁ es indefinido debido a la influencia del arameo (cf. Dn 11:36). (4) El indefinido שֶׁקֶדֶשׁ indica que BH empieza a usarlo como un nombre propio (cf. “שֶׁקֶדֶשׁ” [Dn 8: 17, 19; 9:26; 11: 27, 35, 40; 12: 4, 9] como término técnico apocalíptico para el fin). (5) Puesto que שֶׁקֶדֶשׁ es el nombre del santuario solo no necesita tener el artículo definido. Para las argumentaciones y referencias de cada argumento, véase Prosbtle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 367, n. 2.

<sup>144</sup>*Ibíd.*, 420-421.

de este último, Prösbtle para fundamentar ello, resalta tres aspectos.<sup>145</sup> Primero, de acuerdo a su análisis de las cláusulas con el verbo **צדק**, relaciona a **נִצְדָּק** (**צדק**) primariamente al pueblo o la persona que la estructura propia santuario. Fundamentando que **שִׁדְּקָה** debe ser entendido también de la misma forma. Segundo, las comparaciones de la raíz de **שִׁדְּקָה**, a excepción de **מִקְדָּשׁ** en Daniel 8:11, lo relaciona con la forma adjetivada de **שִׁדְּקָה** que aparece en la expresión “un santo hablaba a otros de los santo” (Dn 8:13); también es vinculado con la expresión “pueblo santo” (Dn 8:24); incluso usando en la forma sustantiva tal como aparece en 8:14, y en 12:7. Tercero, según Prösbtle la pregunta del 8:13, sugiere que **שִׁדְּקָה** está estrechamente vinculado con **צָבָא** (ejército), en la medida que ambos estén vinculados con el **תַּמִּיד**; por lo tanto, la expresión “ejército” hace también que **שִׁדְּקָה** sea vista de manera personal. Si bien Prösbtle no es dogmático en este aspecto, manifiesta que a pesar de ello “santuario” sigue siendo la mejor opción; pero el aspecto personal de **שִׁדְּקָה** como “santo” según él, no debería dejarse de lado.<sup>146</sup>

Estas argumentaciones sintácticas y gramaticales deberían estar condensadas al marco contextual de Daniel 8. Como se ha venido argumentando, Daniel 8 contiene figuras y terminos rituales. Eso desde ya favorece que **שִׁדְּקָה** debe ser entendido ritualmente como santuario. Otro aspecto importante es que Daniel usa en el versículo 11, el término inequívoco de **מִקְדָּשׁ** para santuario, que bien puede servir como paralelismo semántico de **שִׁדְּקָה** de los versículos 13 y 14, para referirse ambos a una misma realidad, o sea, el

---

<sup>145</sup>Ibíd., 422-423.

<sup>146</sup>Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 420-424.

santuario.<sup>147</sup> Por lo tanto, el considerar *שֶׁבַע* como “santuario” es más apropiado que encontrar aspectos personales como argumenta Prösbtle. Por otro lado, la ausencia del artículo definido, no monoscaba esta argumentación, pues en otras partes del AT, *שֶׁבַע* es entendido como “santuario”, incluso sin la necesidad del artículo definido (1 Cr 24:5; Sal 134:2; Is 43:28; Sof 3:4; Mal 2:11).

Los argumentos mencionados por Prösbtle, en mirar a *שֶׁבַע* como “santo” que “santuario”, por la comparación de la forma adjetiva *שֶׁבַע*, no tiene mayor relevancia pues el uso de *שֶׁבַע* (v. 11) clarifica como debe entenderse *שֶׁבַע* (v.14).<sup>148</sup> En otras palabras, las distintas formas de *שֶׁבַע* remarcan que el autor no usó de manera descuidada el término, sino deliberada para marcar diferencia con el significado que le corresponde, se esto el adjetivo *שֶׁבַע* “santo” o el sustantivo *שֶׁבַע* “santuario”. De la misma manera, debe verse el 8:24 en la expresión *עַם-שֶׁבַע* “al pueblo santo”, donde nuevamente se usa la forma adjetiva de *שֶׁבַע*. La excepción del uso adjetivo de *שֶׁבַע* ocurre en el 12:7 con la expresión *שֶׁבַע*, donde se puede notar la forma sustantiva de *שֶׁבַע* como en el 8:14.

Como ya se ha referido, el sustantivo *שֶׁבַע* no era de uso exclusivo para el santuario; además del pueblo se usó para referirse a otros objetos relaciones al santuario.

---

<sup>147</sup>La forma del término *שֶׁבַע* se repite 75 veces en el Antiguo Testamento, siendo menor en frecuencia a la forma *שֶׁבַע*. Si bien ambos términos provienen de la misma raíz, el espectro de *שֶׁבַע* es más amplio, pues puede referirse al santuario terrenal (Ex 36:1, 3-4; Lv 4:6), al santuario celestial (Sal 60:6; 68:5), al lugar santo (Ex 26:33-34), al lugar santísimo (Ez 41:21, 22), cf. Gerhard F. Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin: estudio de Daniel 8:9-14”, ed. Frank B. Holbrook, *Simposio sobre Daniel* ed. Frank B. Holbrook (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010), 452-453.

<sup>148</sup>En la LXX, la expresión esta también diferenciada pues *שֶׁבַע* en 8:11, y *שֶׁבַע*, en el 8:13 y 14, usa ἅγιον. La expresión adjetiva *שֶׁבַע*, en el 8:13 es traducido con otra declinación como ἁγίου (cf. 12:7), y para referirse al pueblo también es traducida de manera diferenciada, como en el 8:24 (ἁγίων).

Por eso, el énfasis y la importancia de entender el término en su contexto inmediato.

El término **שֶׁדֶר** debe entenderse como “santuario” en los versículos 13 y 14 del capítulo 8 de Daniel. Este entendimiento no limita su implicancia al pueblo de Dios como se verá más adelante en esta investigación. Lo que se quiere enfatizar es que “שֶׁדֶר” unifica y vincula a Daniel 8 con Levítico 16; y la ausencia del artículo definido no representaría mayor problema, pues de acuerdo al contexto de Daniel 8 y por otros usos similares, “שֶׁדֶר” debe entenderse como “santuario”. Posiblemente la ausencia del artículo responde no al contexto gramatical o sintáctico, sino al trasfondo histórico en el que fue dada la visión de Daniel 8. Para ese año, el templo en Jerusalén ya no existía; y su uso indefinido marcaría un santuario más allá del que conocía Daniel, a saber, el santuario celestial (Heb 8:2).

### **שֶׁדֶר “Rebelión/iniquidad”**

La raíz de שֶׁדֶר se repite 134 veces en el AT. El sustantivo שֶׁדֶר significa “trasgresión”, “rebelión” y “pecado deliberado”.<sup>149</sup> En su forma verbal, שֶׁדֶר significa “rebelarse”, “sublevarse”;<sup>150</sup> y es considerado como el pecado más terrible de la Biblia. Este término aparece 3 veces en Daniel (8:12, 13, 23) y 2 en Levítico (16:16, 21). Se lo considera como otro término que vincula Daniel 8 con Levítico 16.<sup>151</sup>

Según Alomía, en el Día de expiación se tenía el propósito de una triple limpieza. Al sumo sacerdote y su familia (16:6, 17), al pueblo de Israel (16:17) y al santuario

---

<sup>149</sup>Chávez, *DHB*, 562.

<sup>150</sup>Schökel, *DBHE*, 626.

<sup>151</sup>Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin: estudio de Daniel 8:9-14”, 448, cf. Rodríguez, “Significación del lenguaje ritual de Daniel 8:9-14”, 540.

(16:20, 33).<sup>152</sup> Dentro de ese propósito de forma antagónica el término *פֶּשַׁע* juega un rol muy importante. Por ejemplo, en su aparición en Levítico 16:16 se explica que la “expiación” (*כִּפּוּר*) era necesaria por la rebelión (*פֶּשַׁע*), el pecado (*חַטָּאת*) y la contaminación (*טִמְאָה*) del pueblo de Israel. Esto hace que el término *פֶּשַׁע* esté directamente relacionado con las acciones del pueblo. Pero el término *פֶּשַׁע* no es exclusivo de las acciones pecaminosas y contaminadoras, pues como ya se ha mostrado en el versículo 16 aparece junto a *חַטָּאת*, y en el versículo 21 ambos aparecen junto a *עֹן*, que son otros términos que amplían la naturaleza del pecado. En relación a esto tres términos, se han escrito mucho acerca del propósito de cada uno de ellos.<sup>153</sup> Cuando se los mira de manera integral, estos términos conceptualizan la necesidad de la purificación del santuario.<sup>154</sup>

---

<sup>152</sup>Véase Merling Alomía, *Alegría y celebración en las fiestas del antiguo Israel* (Lima: Idemerjos Editores, 2016), 132.

<sup>153</sup>Véase Roy E. Gane, *Cult and Character Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005), 285-302.

<sup>154</sup>Al parecer *חַטָּאת* marca una pauta muy importante en todo el capítulo, pues su frecuencia es 13 veces y normalmente se usa como un término técnico para la trata del pecado, siendo su alcance mayor a todo el pueblo, cf. Gane, *Cult and Character Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy*, 25-43. Es interesante que *פֶּשַׁע*, se encuentra dentro del anunciado del propósito del Día de expiación (v. 16:16), marcando que la purificación implicaba incluso los pecados de rebelión. Pero este pecado según Milgrom “genera la impureza que no sólo ataca al santuario, sino que penetra en el adytum (*santísimo*) y contamina el *kappōret*, el mismo asiento de la divinidad”, véase, Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation With Introduction and Commentary*, 1034. El otro término es *עֹן* que también aparece solo 2 veces en Levítico 16. El primero en el 16:21 en una cláusula independiente (*אֶת-כָּל-עֲוֹנוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל*), y el segundo en el versículo 22. En la cláusula independiente pareciera resaltar el uso especial del macho cabrío para Azazel, y va acompañado de los otros dos términos. Sin embargo, una mirada más profunda al versículo 22, resalta que *עֹן* signifique como un castigo y sentencia punitiva (Gn 4:13; Lv 5:1, 17; 7:18). Para entender esto se resalta Éxodo 34:7, donde aparecen estos tres términos. Lo interesante es que la mención de los tres está en función a la misericordia y perdón de Dios (*וַיִּשַׁח עֹן וַיִּפְשַׁע וַיַּחַטָּא*); pero de la mitad al final del versículo la sentencia cambia con aquel que no se arrepiente, usándose solo nuevamente “עֹן” como un asunto punitivo de sentencia y castigo (*פֶּקֶד עֹן*). Esto ayudaría a entender la finalidad y



Estos términos marcan una pauta y propósito transversal para la necesidad de una expiación (כִּפּוּר), en el Día de expiación. También es bueno precisar que עֲוֹן es el último de los tres términos que aparece en el versículo 22. Se la usa en referencia a la transferencia del macho cabrío asignado para Azazel. En ese contexto, עֲוֹן aparece más como sentencia punitiva, que una cualidad redentora o salvadora.<sup>155</sup>

Ahora, cuando se busca los vínculos conceptuales en Daniel 8, es interesante notar que solo aparece el término פֶּשַׁע y no חַטָּאת y עֲוֹן. En cambio, estos tres términos si aparecen en el capítulo 9 de Daniel también relacionado a los pecados del pueblo. Esto ha llevado a que algunos estudiosos miren vínculos terminológicos y conceptuales entre Daniel 9 y Levítico 16.<sup>156</sup> Sin embargo, la sola presencia de פֶּשַׁע en Daniel 8 marca ya un enlace importante al Día de expiación al igual que Daniel 9. Como ya se mencionó, el término פֶּשַׁע es parte de la problemática que hace necesaria la expiación (Lv 16:16). En la estructura de Levítico 16 propuesto por Ángel Manuel Rodríguez,<sup>157</sup> פֶּשַׁע se encuentra en

---

cumplimiento de macho cabrío para Azazel. A pesar de ello, el uso de estos tres términos ha llevado a que muchos discutan qué tipo de pecados eran eliminados del santuario en el Día de expiación, véase parte de la discusión erudita en, Treiyyer, *El día de la Expiación*, 140-141. Pero, aun así, no se puede conjeturar, pues los términos usados en el capítulo 16 debieran verse en el contexto mayor de la Biblia. cf. Ibid., 148-158; Gane, *Cult and Character Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy*, 296-297.

<sup>155</sup>Las nociones de עֲוֹן como delito, consecuencia y castigo están presente dentro de sus significados. Al respecto, Schultz dice que las “nociones están presentes, pero a veces el foco está en el hecho (pecado), y en otras ocasiones en el resultado del delito (castigo), y veces en la situación entre el hecho y su consecuencia (culpa)”. Véase, Carl Schultz, “עֲוֹן”, *Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr. y Bruce K. Waltke (Chicago: Moody Press, 1999), 650. Como ejemplo de “delito” o “castigo”, cf. Isaías 30:13; Ezequiel 18:30, 44: 12; Oseas 5: 5, Job 31:11, 28.

<sup>156</sup>cf. G. Geoffrey Harper, “The Theological and Exegetical Significance of Leviticus as Intertext in Daniel 9”, *Journal for the Evangelical Study of the Old Testament* 4, no. 1 (2015): 39-61.

<sup>157</sup>Ángel Manuel Rodríguez, “Leviticus 16: It’s Literary Structure” *Andrews*

dentro del centro temático de la estructura como se puede visualizar abajo:<sup>158</sup>

- A** Aarón no puede entrar en el Lugar Santísimo en todo tiempo 16:2
- B** El sacrificio de Aarón y la vestimenta especial 16:3-4
- C** Víctima sacrificial proveída por el pueblo 16:5
- D** Toro de Aarón, cordero para Yahvé, cordero para Azazel 16:6-10
- E** Aarón sacrifica su toro como una ofrenda por el pecado 16:11-14
- F** Cordero de la comunidad es sacrificado como una ofrenda por el pecado 16:15
- G** Hacer expiación 16: 16-19
- G'** Expiación finalizada 16:20a
- F'** Cordero de la comunidad para Azazel enviado al desierto 16:13-22
- E'** Actividades de Aarón de cierre 16:23-25
- D'** Cabra para Azazel, el toro de Aarón, la cabra por el/la ofrenda del pecado 16:26-28
- C'** La humillación del resto del pueblo 16:29-31
- B'** El sacerdote ungido oficia llevando prendas especiales 16:32-33
- A'** El sacerdote ungido hace expiación una vez al año 16:34 “Así mandó el Señor a Moisés”.

El hecho que  $\text{עֲשֶׂה}$  (v.16) se encuentre dentro del centro de la estructura remarca que era uno de los ejes centrales a tratarse en el Día de expiación. Por consiguiente, su sola mención aludiría al Día de expiación,<sup>159</sup> pues el santuario “solo puede ser purificado de  $\text{עֲשֶׂה}$  en el Día de expiación”.<sup>160</sup> No obstante, un problema teológico emerge y es que en Levítico 16 y Daniel 9,  $\text{עֲשֶׂה}$  está relacionado con el pueblo de Dios, pero en Daniel 8

---

*University Seminary Studies*, 34, no. 2 (1996): 269-286.

<sup>158</sup>Ibíd., 283.

<sup>159</sup>Según Doukhan, menciona que “comentadro judío Rashi (*Miqraoth Gdoloth*) también sugiere que debe leerse este pasaje en el contexto del Día de expiación. Doukhan, *Secretos de Daniel*, 128.

<sup>160</sup>Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 493, cf. Gane, *Cult and Character Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy*, 294-298.

pareciera no estarlo, sino a las acciones del “cuerno pequeño”.<sup>161</sup> Sin embargo, esta supuesta dificultad debe entenderse en relación a los otros términos y temáticas de toda la visión, aspecto que se aborda más adelante. Lo que se pretende en esta sección es buscar los vínculos terminológicos como también conceptuales. En ese sentido, **עֲשֵׂה** que es una acción de rebelión deliberada es un asunto tratado en el Día de expiación (Lv 16:16, 21), como también es tratado del mismo carácter y naturaleza de una rebelión deliberada, en la purificación del santuario de Daniel 8:14. Esta naturaleza, no solo une los vínculos terminológicos entre Levítico 16 y Daniel 8, sino también conceptuales.

### Terminología ritual complementaria en Daniel 8

Existen otros términos que complementan la relación entre Levítico 16 y Daniel 8. Mencionarlos en esta sección complementa a la terminología directa que une Levítico 16 y Daniel 8 ya desarrollada arriba.

#### **עֲשֵׂה “continuidad”**

---

<sup>161</sup> Al respecto, Pröbstle menciona dos argumentos. “Primero, la frase preposicional **עֲשֵׂה** del versículo 12. En este caso, la cláusula significa que “el ejército” (el pueblo de Dios) es entregado por causa de su transgresión o por causa de ella. Sin embargo, en tal construcción con un verbo transitivo, el término para pecado siempre lleva un sufijo pronominal para identificar a la persona o grupo que está actuando en violación, en Dn 8:12 este no es el caso. Por esta razón, es mejor no atribuir al “ejército o huestes del cielo”. Un segundo argumento propuesto es que la relación entre Dn 8 y 9 también deben extenderse para incluir la naturaleza de los pecados. En otras palabras, puesto que los pecados mencionados en la oración de Dn 9, como también en 9:24, se refieren a los pecados del pueblo de Dios, entonces en Dn 8 también deben ser interpretados de manera similar”. No obstante, tales propuestas para Pröbstle no son suficientes para relacionar **עֲשֵׂה** con el pueblo de Dios en Daniel 8. Véase, Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 295. Por su parte, Hasel menciona “la trasgresión particular aquí aludida (al igual que el v. 12) puede ser la trasgresión del pueblo de Dios, a la que es llevada por la actividad del poder representado por el cuerno pequeño”. Véase Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario y el tiempo del fin”, 448, cf. John E. Goldingay, *Daniel, Word Biblical Commentary*, 211. Es por ello que el término “**עֲשֵׂה**” tiene que ser analizado en el contexto propio del capítulo junto con los componentes y significados de los otros términos que acompañan.

El término תמיד, es considerado “inequívocamente ritual”.<sup>162</sup> La raíz del término aparece por lo menos 104 veces en el AT. Regularmente aparece como adjetivo o adverbio;<sup>163</sup> pero también en forma sustantiva con el artículo definido como התמיד. El término תמיד significa “perpetuidad, continuidad, periodicidad”.<sup>164</sup>

Lo interesante de תמיד es que está relacionado frecuentemente con el servicio total del santuario, empleándose en relación de poner los “panes de la proposición” “continuamente” (תמיד...השֶׁלֶחַן לֶחֶם [Ex 25:30]; התמיד...שֶׁלֶחַן [Nm 4:7]), de poner aceite para que las “lámparas” ardan “continuamente” (תמיד להַעֲלֹת נֵר תמיד [Ex 27:20; Lv 24:2]), el “incienso” como rito “perpetuo” (קִטְרֶת תמיד [Ex 30:8]), de mantener el “fuego continuamente” sobre el altar (אֵשׁ תמיד [Lv 6:13, BH 6:6]), y también en relación al sacrificio continuo (עֹלֶת תמיד [Ex 29:38-42; Nm 28:3-6]).

En relación a la expresión עֹלֶת תמיד, “holocausto continuo”, los críticos lo vinculan con Daniel 8 con la finalidad de relacionar los sacrificios con las 2,300 tardes y mañanas. En otras palabras, la expresión “2,300 tardes y mañanas” son vistas como 2,300 sacrificios, que sería equivalente a 1150 días.<sup>165</sup> Sin embargo, tal argumentación no

---

<sup>162</sup>Rodríguez, “Significación del lenguaje ritual de Daniel 8:9-14”, 476.

<sup>163</sup>Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, M.E.J. Richardson y Johann Jakob Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: E.J. Brill, 1999), 1747.

<sup>164</sup>Schökel, *DBHE*, 800.

<sup>165</sup>Uno de los críticos en esta línea es Montgomery, considerando la expresión תמיד como una reducción o abreviación técnica de עֹלֶת תמיד. Como también el relacionar los sacrificios con la expresión “tardes y mañanas” resultando así 1150 días. Véase Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, 336; cf. Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 334. Algunos estudiosos no niegan que la expresión התמיד, también pueda incluir una gama más amplia de las prácticas religiosas en el templo en general. Véase Goldingay, *Daniel*, 211.

considera que el término *עֹלֶת* traducido como “holocausto” o “sacrificio” no se encuentra en Daniel 8 precediendo a *הַתָּמִיד*.<sup>166</sup> En segundo lugar, la expresión *עֹלֶת תָּמִיד* es considerada como una unidad, y no puede ser dividida como los críticos pretenden hacer con Daniel 8.<sup>167</sup> En tercer lugar, según Schwantes, la expresión “tardes y mañanas” “no responde a la fraseología del sistema religioso”, sino más bien tiene relación más directa con Génesis 1 en el tema de la creación.<sup>168</sup> Por lo tanto, la expresión *הַתָּמִיד* no debe ser visto como un tecnicismo exclusivo para sacrificio u holocausto, sino debe ser visto como una expresión que engloba muchos aspectos del servicio ritual del santuario. Consecuentemente, la expresión debe ser tomada como un sustantivo y no adjetivo, el uso del artículo definido respalda esta interpretación.<sup>169</sup>

---

<sup>166</sup>Es bueno resaltar que la expresión *הַתָּמִיד* en Daniel debe ser visto como un sustantivo. Siendo traducido como “continuo”; y que los esfuerzos de adjudicarlo como término técnico para decir “continuo sacrificio” debe ser descartado. Considerando además que no existe paralelo comparativo en el Antiguo Testamento, más que su aparición en Daniel. Incluso, los documentos qumránicos demuestran que para designar la expresión “continuo sacrificio o holocausto” utilizan la expresión común registrada en el Pentateuco (*עֹלֶת תָּמִיד*), y no como aparece en Daniel (*הַתָּמִיד*). Véase Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario y el tiempo del fin”, 428-432. Esto demuestra que tal asignación técnica de *הַתָּמִיד*, no se puede sostenerse como la crítica lo argumenta. Solo siglos después cuando se editó el Talmud (IV d. C.), comenzó a utilizarse la expresión *הַתָּמִיד*, como una expresión técnica para los sacrificios u holocaustos.

<sup>167</sup>Siegfried J. Schwantes, “Repaso de ‘*ereb boqer* en Daniel 8:14”, *Simposio sobre Daniel* ed. Frank B. Holbrook (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010), 472.

<sup>168</sup>Ibíd., 472. Pröbstle mira la expresión *עֶרֶב בֹּקֶר* como una reminiscencia, incluso con el Día de expiación; pero no niega su relación primaria con la creación. Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 493, cf. Doukhan, *Secretos de Daniel*, 130-134.

<sup>169</sup>Hasel, “El ‘cuerno pequeño’, el santuario celestial y el tiempo del fin”, 411. Rodríguez, “Significado del lenguaje, ritual de Daniel 8:9-14”, 12. Es bueno precisar que *הַתָּמִיד* como adjetivo sustantivado no explica el tecnicismo para referirse solo a los “sacrificios”, sino a muchos y otros aspectos rituales del santuario. Cf. Francis Brown,

Para los intereses de esta sección, queda claro que la expresión **הַתֵּמִיד** resalta un vínculo directo con el servicio del santuario. Si bien la expresión o el término no aparece en el Día de expiación (servicio que se daba básicamente en el segundo departamento), su ministración en el primer departamento está bien atestiguada y complementa el tenor y lenguaje ritual del capítulo 8 de Daniel.<sup>170</sup>

#### **מָכוֹן מִקְדָּשׁוֹ “lugar de su santuario”**

Otra frase importante es **מָכוֹן מִקְדָּשׁוֹ** que se traduce como “lugar de su santuario”. En esta sección se analiza ambas palabras y su relación con el ritual o servicio del santuario. El término **מָכוֹן**, es traducido como “lugar”,<sup>171</sup> “cimiento o fundamento”,<sup>172</sup> y también es considerado un término ritual.<sup>173</sup> Su frecuencia veterotestamentaria es de diecisiete veces.<sup>174</sup> En Éxodo 15:17 es utilizada en conexión con el santuario. Incluso,

---

Samuel Rolles Driver and Charles Augustus Briggs, *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 2000), 556.

<sup>170</sup>Rodríguez dice que “es sumamente probable que cuando se usa *tamid* en forma absoluta, como en Daniel, se refiera a los actos rituales realizados en el lugar santo o que tenían una relación indirecta con el lugar santo”, véase Rodríguez, “Significado ritual de Daniel 8:9-14”, 541.

<sup>171</sup>Schokel, *DBHE*, 424.

<sup>172</sup>Chávez, *DHB*, 347.

<sup>173</sup>Véase Ángel Manuel Rodríguez, “Significación del lenguaje ritual de Daniel 8:9-14”, 538. Su uso en contextos rituales está justificado en 1 Reyes 8:13; 2 Crónicas 6:2; Esdras 2:68; cf. Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 235.

<sup>174</sup>James Strong, *The Exhaustive Concordance of the Bible: Showing Every Word of the Text of the Common English Version of the Canonical Books, and Every Occurrence of Each Word in Regular Order* (Ontario: Woodside Bible Fellowship., 1996), H4349.

considerando el análisis paralelo típico del texto poético,<sup>175</sup> se puede explicar que מִקְדָּשׁ “santuario” y מָכוֹן לְשִׁכְתְּךָ “lugar para tu morada” son intercambiables.<sup>176</sup> En otras palabras, el מָכוֹן de Dios es el מִקְדָּשׁ de Dios.<sup>177</sup> Como puede notarse, el término מָכוֹן “lugar”, está relacionado con el santuario y a su vez con יָשָׁב, que normalmente es traducido como “morada”<sup>178</sup> (Ex 15:17; 1 R 8:13, 39, 43, 49; 2 Cr 6:2, 30, 33, 39; Sal 33:14). Esta relación entre “lugar”, “morada” y “santuario” es muy frecuente.

Por otro lado, es interesante que מָכוֹן sirve como lugar o fundamento del proceder de Dios en su santuario, incluso vinculando el santuario terrenal con el celestial. Por ejemplo, en 1 Reyes 8:39 se afirma que Dios “perdonará y actuará y dará a cada uno conforme a su camino (סְלַחְתָּ וַעֲשִׂיתָ וְנָתַתָּ לְאִישׁ כְּכָל־דֶּרֶכְיוֹ)”. No obstante, tal sentencia está asignada a todo aquel que “extendiere sus manos a esta casa (וּפָרַשׁ כַּפָּיו אֶל־הַבַּיִת הַזֶּה)”, en

---

<sup>175</sup>Los textos poéticos en el Pentateuco son discutidos en su relación con los textos narrativos o de prosa. No se discute, en esencia, la naturaleza poética de Éxodo 15; pero sí su relación con el resto del Pentateuco. Los críticos en sus cuestionamientos consideran los textos poéticos pentateucanos como inserciones, interpolaciones tardías. No obstante, estudios exegéticos demuestran que estos textos poéticos cumplen una función importante en la estructura literaria del Pentateuco; además de clímax importante en el contexto de la historia donde se ubican, teniendo incluso el respaldo de marcadores textuales que la justifican. Véase Martín Klingbeil, “Poemas en medio de la prosa: Poesía insertada en el Pentateuco”, *Inicios paradigmas y fundamentos: Estudios teológicos y exegéticos del Pentateuco* ed. Gerald Klingbeil (Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial Universidad Adventista de Plata, 2004) 61-85.

<sup>176</sup>En el texto de Éxodo 15:17 se nota un paralelismo sinónimo y sintético donde se puede usar las frases de manera intercambiables como también la manera de complementar una idea, véase Teófilo Correa y Álvaro Rodríguez, “Características de la poesía hebrea bíblica”, *Theologika* 19, no. 2 (2004): 211, 212-213.

<sup>177</sup>Por ejemplo, en 1 Reyes 8:39, 43, 49; 2 Crónicas 6:30, 33, 39 aparece como frase antepuesta el término הַשָּׁמַיִם “los cielos”, siendo esto el מָכוֹן “lugar” de la morada de Dios (cf. Ex 15:17).

<sup>178</sup>Literalmente significa sentarse, estar sentado, acurrucarse, agazaparse, entre otros, véase Schökel, *DBHE*, 339.

referencia al templo terrenal. Dicho de otra forma, el templo terrenal y la morada celestial de Dios sirven de correspondencia del proceder divino.

De la misma manera ocurre con el extranjero (1 Reyes 8:41-43) que “viniere a resolver en esta casa (וּבֵּית הַיְהוָה אֱלֹהֵינוּ)”, Dios lo escucha desde “los cielos en el lugar (מָכוֹן) de su morada”. Nuevamente, la correspondencia del proceder divino entre el מָכוֹן (lugar) de la morada de Dios y el templo. Este proceder de correspondencia se repite también 1 Reyes 8:49 y en los textos paralelos de 2 Crónicas 6: 30, 33, 39.

Por otro lado, מָכוֹן también está asociado con כִּסֵּא que significa “trono” (Sal 89:15; 97:2); esta asociación tiene una implicancia profunda, pues מָכוֹן ya no solo cumple una función literal de “lugar” o algo estrictamente geográfico, sino también de naturaleza o esencia del carácter de Dios. Quizás, por ello מָכוֹן es traducida como “fundamento”, siendo la naturaleza del fundamento del trono de Jehová, “la justicia y el derecho” (צֶדֶק וּמִשְׁפָּט). De allí se infiere que el término מָכוֹן es utilizado también en un contexto judicial.<sup>179</sup>

Otro aspecto importante, es que מָכוֹן al relacionarse con כִּסֵּא “trono” (Sal 89:15; 97:2), se vincula también con el santuario; pues el כִּסֵּא “trono” de Dios, está en su santuario o templo celestial (Sal 11:4). Por ello se puede establecer que כִּסֵּא, “trono”, y מָכוֹן, “lugar”, están dentro de su santuario (cf. Is 6:1). Como puede notarse, מָכוֹן (con excepción de Salmos 104: 5) siempre está relacionada al santuario o la morada de Dios en las veces que se menciona (Is 4:5; 18:4; Sal 33: 14). Por lo tanto, מָכוֹן es otra palabra que

---

<sup>179</sup>Es importante precisar que en el contexto de Salmos 89:15; 97:2, se mira que מָכוֹן también es traducida como fundamento no en el plano literal, sino en atributos o características propias que sostienen la razón de ser, de algo o de alguien, agregando a ello el contexto judicial en que aparecen.



une terminológicamente el santuario; y su uso en contextos rituales no se puede descartar.

### מִקְדָּשׁ “santuario”

El término מִקְדָּשׁ aparece 75 veces en el AT y significa “santuario, templo”.<sup>180</sup>

Algunos han tratado de argumentar que el significado de מִקְדָּשׁ se relaciona más con el área o los objetos sagrados que con el edificio mismo.<sup>181</sup> No obstante, cada detalle y prescripción dados a la construcción del santuario o del templo hace que este aspecto debe verse como un todo.<sup>182</sup>

El término מִקְדָּשׁ frecuentemente se refiere al santuario terrenal (Ex 25:8; Lv 26:2); pero también se refiere al santuario celestial, especialmente en los escritos poéticos (Sal 68:33-35; 96:5-6). Algunas veces se refiere a santuarios dedicados a la adoración falsa (Lv 26:31; Is 16:12, Ez 21: 7, Am 7: 9). También “se usa muy a menudo para identificar el santuario como objeto del ataque de los enemigos de Dios”<sup>183</sup> (Sal 74:7; Is 63:18; Jer 51:51; Lam 1:10).

En el libro de Daniel, el término מִקְדָּשׁ aparece 3 veces (Dn 8:11; 9:17; 11:31); y su sola mención relaciona o vincula directamente con el servicio o las cosas relacionadas al santuario. Por su parte, en Levítico aparece 9 veces (12:4; 16:33; 19:30; 20:3; 21:12 (2x), 23; 26:2, 31); su poca frecuencia en Levítico se debe a que comparte con el término מִזְבֵּחַ la designación para el santuario. Es interesante resaltar que en Daniel 8 se hace de la

---

<sup>180</sup>Schökel, *DBHE*, 453.

<sup>181</sup>Milgrom, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary*, 2320.

<sup>182</sup>Richard E. Averbeck, “מִקְדָּשׁ”, *NIDOTTE*, 2:1082-1083.

<sup>183</sup>Rodríguez, “Significación del lenguaje ritual de Daniel 8:9-14”, 539.

misma manera. Incluso analizando Daniel 8 y Levítico 16, ambos capítulos usan tanto **שְׁהִי** como **מִקְדָּשׁ** para referirse al santuario.<sup>184</sup> No obstante, este cambio es una acción deliberada, pues en Levítico 16 la palabra principal para designar al santuario es **הַמִּקְדָּשׁ**. En cambio, el uso de **מִקְדָּשׁ** solo se da al final del capítulo (16:33).<sup>185</sup> Por su parte, en Daniel 8, la primera referencia para santuario se hace con **מִקְדָּשׁ** (8:11), luego pasa a usar **שְׁהִי** en el clímax mismo de la visión. Este cambio en Daniel es una acción deliberada que alude de forma directa al Día de Expiación. Como puede notarse hasta aquí, el término **מִקְדָּשׁ** es el término principal para santuario<sup>186</sup> y vincula directamente a Daniel con el santuario, ya sea con su ministración, servicio o fundamento.

#### **צָבָא “ejército”**

El término **צָבָא** “ejército”, aparece 500 veces en el AT. En Daniel, 6 veces (Dn 8:10 (2x), 11, 12, 13; 10:1); de las cuales 5 se encuentran en el capítulo 8. Si bien el término puede significar “hueste, escuadrón, tropa, regimiento, guerra, combate, batalla y

---

<sup>184</sup>Es bueno precisar que en Levítico 16, el término **שְׁהִי**, puede referirse al santuario a una parte del santuario (cf. 16:2).

<sup>185</sup>En Levítico 16:33 aparecen ambos términos tanto **שְׁהִי** como **מִקְדָּשׁ**. Esta forma estructurada ha llevado algunos a ver la expresión **שְׁהִי מִקְדָּשׁ** una frase *hápax legomenon*, o sea única. Véase, Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, 1058.

<sup>186</sup>Thomas E. McComiskey, “מִקְדָּשׁ”, *TWOT*, 789. Es bueno aclarar que el término **מִקְדָּשׁ** es un término compuesto y que su raíz viene de **קדש**. Por otro lado, es bueno precisar que en el Antiguo Testamento se usaron otras formas o maneras de referirse al tabernáculo, santuario o templo. Por ejemplo, el término **אֹהֶל**, que significa “tienda” (Ex 30:26; Lv 1:1, 3); también el término **מִשְׁכָּן**, traducido como “tabernáculo” (Ex 25:9; Lv 8:10) casi siempre acompañado del artículo definido; también se encuentra el término **הֵיכָל** que se traduce normalmente como “templo”, pero también significa “palacio” (1 S 1:9; 1 R 6:9; 2 R 18:16; 2 Cr 26:16); también se encuentra la expresión **בֵּית יְהוָה**, que se refiere a la “casa del Jehová” (1 S 1:7; 1 R 12:27).

servicio”,<sup>187</sup> su relación con el santuario es innegable.

En Daniel, el término **צָבָא** acompaña a **הַשָּׁמַיִם** “cielos” (Dn 8:10) y **הַכּוֹכָבִים** “las estrellas” (Dn 8:10). Su uso está normalmente relacionado a los astros del cielo; incluso desde de la creación (Gn 2:1).<sup>188</sup> No obstante, la referencia en Daniel, de echar por tierra al “ejército de los cielos” (**צָבָא הַשָּׁמַיִם**) debe verse relacionado con el pueblo de Dios (cf. v. 24). Esta manera de relacionarlo ya es expresada en otras partes del AT. Por ejemplo, en Génesis 37:9 se menciona las estrellas del cielo en relación a los hermanos de José como patriarcas de las tribus de Israel. También el término se usa para describir el batallón de hombres para la guerra (Nm 1:3-45), en referencia “a las tribus *de Israel* como un todo”<sup>189</sup> (Ex 6:26; 7: 4; 12:41; Nm 10:14, 18, 22, 25). No obstante, el término **צָבָא** no solo se limita en referencia al ejército o pueblo de Dios, sino tiene un alcance a lo ritual y cúltico con referencia al servicio del santuario (Nm 4:3, 23, 30, 35, 39, 43; 8:24, 25), sea esto, para el servicio, mantenimiento y movilización del santuario, o para la ministración levítica de la misma.<sup>190</sup> En ese sentido, **צָבָא** aparece como “servicio” o “ministración” en

---

<sup>187</sup>Véase, Schökel, *Diccionario bíblico hebreo - español*, 630.

<sup>188</sup>En las culturas antiguas, los astros eran objetos de adoración, por ello que en la Escritura siempre se clarificó que estos fueron creados por Dios (Sal 33:6; Is 40:26) y su adoración a estos astros fue prohibida, a pesar de la terquedad de muchos (2 R 17:16; 21:3, 5; 2 Cr 33:3, 5, cf. Jer 8:2; 19:13, Dt 4:19; 17:3).

<sup>189</sup>Tremper Longman III, “**צָבָא**”, *NIDOTTE*, 3:734.

<sup>190</sup>Es interesante que en el servicio a los hijos de Coré en Números 4, se utilice el sustantivo **עֶבֶד** “esclavo o siervo” y el verbo **עָבַד** “servicio”. Estos términos, junto con **צָבָא**, son complementarios para explicar el servicio en el santuario, llegando a describir la naturaleza de su servicio o ministración (Nm 4:3, 30; 8:25). De la misma manera ocurre en Números 8 para enfatizar el servicio levítico (8:24, 25). Es así que Keil y Delitzsch afirman “que... **צָבָא** [hueste] significa servicio militar, y se utiliza aquí con especial referencia al servicio de los levitas como la milicia sacra de Yahvé”, véase Carl Friedrich Keil y Franz Delitzsch, *Comentario al texto hebreo del Antiguo Testamento* (Barcelona:

Números 4:3, 23, 30, con las expresiones לְצַבָּא צָבָא, (4:23); לְצַבָּא לְעֵבֶד, (4:30) enfatizando el servicio de lo coatitas, y en Números 8:24, 25, las expresiones como לְצַבָּא צָבָא (8:24) y מִצָּבָא הָעֵבֶדָה (8:25) enfatizando la ministración levítica en el santuario y la separación de ellos para ser dedicados exclusivamente para Dios.<sup>191</sup> Como puede notarse ambos contextos están relacionados a lo cúllico ritual.<sup>192</sup>

Por otro lado, en Daniel 8, צָבָא también está presente en la frase “príncipe del ejército (שָׂרֵי־הַצָּבָא [8:11])”. Los títulos en compañía de צָבָא es muy frecuente en referencia a Dios, en la expresión “Jehová de los ejércitos (יְהוָה צְבָאוֹת)” (1 S 1:11; 4:4; 15:2; Sal 24:10; 46:8; Is 5:16, 24; Jer 25:32, entre otros),<sup>193</sup> destacando la trascendencia y

---

Editorial CLIE, 2008), 384. Incluso considerando como ejemplo Números 8:24 las distintas versiones dicen: LBLA “ejercer el ministerio”, RV60 “ejercer su ministerio”.

<sup>191</sup>Lo interesante es que el mismo término que se utiliza para la guerra también se lo usa para la ministración del santuario; quizá esto se deba al cumplimiento fuerte y heroico tanto en el campo bélico como en el espiritual. Por su parte, Tremper Longman III menciona que “mientras que la superposición de la guerra y del culto puede ser sorprendente para los intérpretes modernos, la teología de la guerra en el AT y la ANE muestra que estas dos esferas están interconectadas”. Véase, Tremper Longman III “צָבָא”, *NIDOTTE*, 3:733.

<sup>192</sup>Para Schökel, el término צָבָא es utilizado en contexto cúllico como en Éxodo 38:8, donde se puede ver mujeres piadosas que ofrendaron sus espejos para la construcción del santuario. Schökel, *DBHE*, 630. Véase también Nichol, *CBA*, 1: 353. Se puede ver una situación de mujeres que servían en templo; pero profanas por los hijos de Elí. Véase Matthew Henry y Francisco Lacueva, *Comentario bíblico* (Barcelona: Editorial Clie, 1999), 286.

<sup>193</sup>“Jehová de los ejércitos” es un nombre especial para Dios. Según Hartley, los términos יְהוָה y אֱלֹהִים ocurren junto a צְבָאוֹת unas 285 veces. La mayoría de las veces, la palabra צְבָאוֹת sigue a יְהוָה, alrededor de 261 veces; después a אֱלֹהִי, 18; y a אֱלֹהִים, 6. Véase John E. Hartley, “צָבָא”, *Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr. y Bruce K. Waltke, (Chicago: Moody Press, 1999), 750. No obstante, no se puede descartar la teología del título, pues no solo da a entender su hegemonía general, sino la sumisión de los astros del cielo, considerados para muchos como dioses y causa de las tantas apostasías de Israel.

omnipotencia (1 R 22:19; 2 Cr 18:18). No obstante, la expresión שָׂרֵי־הַצָּבָא en otras partes aparece para asignar a los comandantes del ejército de Israel (1 S 17:55; 1 R 1:19, etc.). Esto, en primera instancia, nos hace ver el aspecto bélico de la expresión.

El término שָׂר tiene una implicancia más amplia. Según Chávez, puede relacionarse como “ministro, u oficial del rey” (Gn 12:15; 1 R 4:2), jefe de tribu o gobernante (1 S 18:30), jefe en el ejército o general del ejército (Gn 21:22; 1 S 17:18), príncipe o una persona prominente (2 S 3:38), oficial del santuario (1 Cr 24:5) y jefe o principal de los sacerdotes (Esd 8:24), entre otros.<sup>194</sup> Estos dos últimos aspectos de שָׂר, relacionaría junto “el ejército” הַצָּבָא, el vínculo ritual, sin descartar su significado múltiple en los otros aspecto ya detallados. Como puede notarse, la terminología ritual está muy presente en Daniel 8 y este aspecto complementaría su relación de manera especial con el Día de expiación de Levítico 16.

### נָצַדַק “purificado”

Finalmente, se estudia el término נָצַדַק en el contexto del uso ritual. En su forma verbal, נָצַדַק aparece unas 41 veces en el AT.<sup>195</sup> Normalmente es traducido como “ser justo”, “justificado”,<sup>196</sup> “ser honrado”, “derecho”, “salir absuelto”.<sup>197</sup> La raíz también aparece como sustantivo masculino נָצַדַק unas 119 veces; y en el femenino נָצַדַקָה unas 157

---

<sup>194</sup>Chávez, *DHB*, 742.

<sup>195</sup>22x en *Qal*, 5x en *Piel*, 12x en *Hiphil*, 1x en *Hithpael*, y 1x en *Niphal*. Véase, Jerome P. Justesen, “On the Meaning of SADAQ”, *Andrews University Seminary Studies* 2, no. 1 (1964): 53.

<sup>196</sup>*Ibid.*, 569.

<sup>197</sup>Schökel, *DBHE*, 631.

veces, ambos normalmente significan “justicia”, “derecho”, “inocencia”.<sup>198</sup> También aparece en forma adjetiva נָדָק unas 206 veces<sup>199</sup> y significa “justo”, “honrado”, “honesto”, “íntegro”.<sup>200</sup>

En el estudio general, el término es de naturaleza forense.<sup>201</sup> Sin embargo, la amplitud semántica de נָדָק ha llevado a entenderlo no solo en aspectos semánticos o gramaticales, sino en aspectos contextuales.<sup>202</sup> Por ejemplo, haciendo comparaciones con los usos sustantivados tanto del masculino y femenino, Scullion refiere que “los eruditos discernen una amplia gama de significados, énfasis y direcciones en el *šedeq-šedāqā* bíblico”.<sup>203</sup> Esto es de suma importancia, pues de la misma forma ocurre también en las formas verbales. Por consiguiente, si el término es forense y está relacionado con la justicia; no quiere decir que los aspectos rituales estén divorciados con los aspectos forenses. Por ejemplo, el término נָדָק aparece en el contexto cúlrico-ritual de la dedicación del templo construido por Salomón. En 1 Reyes 8:32 y 2 Crónicas 6:23, el término se encuentra en sus tres formas: como verbo en la voz *hiphil* (וְלִהְיוּצִדִּיק), como adjetivo (נָדָק) y como sustantivo femenino (נִדְבָקָה de נָדָק). Dentro de la estructura del

---

<sup>198</sup> *Ibíd.*, 632.

<sup>199</sup> Cf. Richard M. Davidson, “The Meaning of *nisdaq* in Daniel 8:14”, *Journal Adventist Theological Society* 7, no. 1 (1996): 108. Justesen mira 208 veces, Justesen, “On the Meaning of *SADAQ*”, 53.

<sup>200</sup> Schökel, *DBHE*, 631.

<sup>201</sup> Véase J. J. Scullion, “Righteousness: Old Testament”, *ABD*, 5:726.

<sup>202</sup> David J. Reimer, “נָדָק”, *NIDOTTE*, 3:746-747.

<sup>203</sup> J. J. Scullion, “Righteousness: Old Testament” 5:726.

capítulo, el texto está dentro del bloque de la oración de dedicación de Salomón.<sup>204</sup>

Lo interesante es que los términos, “justificar” (וְלִהְיוֹת צָדִיק) “justo” (צָדִיק) y “justica” (צִדְקָה), juegan una dinámica muy interesante. El primero es absolver; el segundo es una cualidad del absuelto o sea es justo, y el tercero son las acciones u obras del justo. Esta triple característica se encuentra dentro del contexto litúrgico ritual debido a las siguientes razones: primera, se da en el contexto de los “acuerdos” o “juramentos” (אֶלֶּה [2 R 8:31; 2 Cr 6:22]), dados en el altar del templo (מִזְבֵּחַ בְּבַיִת [2 R 8:31; 2 Cr 6:22]). Segunda, la expresión “sobre su cabeza” (בְּרֹאשׁוֹ) que podría ser eco al ritual punitivo y forense de la “trasferencia de culpa” (cf. Lv 16:21).<sup>205</sup> Tercera, el término “pecado” (חַטָּא [2 R 8:31; 2 Cr 6:22]), como concepto determinante, en el trato sentenciador de parte de Dios.

Como puede notarse, existe una combinación de conceptos entre los aspectos jurídicos-judiciales y los aspectos rituales, pues todas las descripciones hechas por Salomón en su oración están en torno al templo o santuario como también en la morada de Dios en los cielos. En consecuencia, el uso de los aspectos judicial, junto con los aspectos rituales del santuario pareciera formar parte del carácter mismo de Dios (Sal

---

<sup>204</sup>Simon los divide en 5 bloques: primero, el informe del ritual: la entrada del arca 5: 1b-6: 2; segundo, el informe de la dirección de Salomón 6: 3-11; tercero, el informe de la oración dedicatoria de Salomón 6: 12-42; cuarto, el informe de teofanía renovada y sacrificio 7: 1-10; y quinto, el informe de una revelación de sueño confirmatoria 7: 11-22. Véase Simon J. De Vries, *1 and 2 Chronicles, the Forms of the Old Testament Literature* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1989), 254, 257.

<sup>205</sup>Si bien la expresión “sobre su cabeza” (בְּרֹאשׁוֹ), podría tratarse de una expresión idiomática como el caso de Joab, (véase Harry F. van Rooy, “רֹאשׁ”, *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis* ed. Willem VanGemeren [Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1998], 3:1019-1020), su diverso uso en los aspectos rituales no se puede negar, como en los ritos de duelo, véase Van Rooy, “רֹאשׁ”, 3:1018-1019.

96:13; 97:2, 6).

Otros ejemplos donde se combinan ambos conceptos aparecen en la frase “sacrificios de justicia” (זִבְחֵי צֶדֶק), donde toma la forma de sustantivo. Es interesante notar que la frase más ampliada es “sacrificarán sacrificios de justicia” (יִזְבְּחוּ זִבְחֵי צֶדֶק). Esto implica que la conducta y los sacrificios deberían estar en armonía a la justicia de Dios. En Salmos 4 también es particular esta expresión. Primero, el término צֶדֶק aparece en el versículo 1 con la frase “Dios de mi justicia” (אֱלֹהֵי צֶדֶקִי) donde remarca el proceder de Dios. Sin embargo, en el versículo 4 aparece la frase “sacrifican sacrificios de justicia” (זִבְחוּ זִבְחֵי צֶדֶק), donde una vez más se resalta que los sacrificios en armonía a la justicia de Dios, deben despertar en nosotros confianza en Jehová.

Por su parte, Salmos 51:21 es más amplio en mostrar los conceptos rituales o ceremoniales del santuario con la justicia; pues menciona que a Dios le agrada los “sacrificios de justicia” (זִבְחֵי צֶדֶק), como también los “holocaustos u ofrendas quemadas” (עֹלָה וְכֹלֵל אֵז); en consecuencia, se “ofrecerán becerros en tu altar” (עֲלִי-מִזְבִּיחֶךָ פָּרִים). El sustantivo “justicia” pareciera ser el perfil adecuado sobre los sacrificios rituales en el santuario.

Otro de los aspectos importantes son los paralelismos de צֶדֶק con término rituales de pureza. Por ejemplo, en Job 4:17, la expresión “el hombre más que Dios será justo (צֶדֶק)” (הָאָדָם מֵאֱלֹהִים יֶצֶדֶק) con la expresión “más que su hacedor será puro (טָהוֹר) un varón” (מֵעֲשֵׂהוּ יִטְהַר-גִּבּוֹר). Como puede notarse צֶדֶק y טָהוֹר están en forma sinónima complementaria. De forma muy parecida sucede en Job 17:9, donde aparecen ambos términos; pero de manera adjetivada: “el justo (צֶדִיק) proseguirá su camino” y “el limpio (טָהוֹר) de mano aumentará su fuerza”. Muy parecido sucede en Salmos 19:10; allí se



complementaan la forma adjetivada טָהוֹר con la forma verbal de צָדַק.

También se resaltan otros paralelismos con Job 15:14; 25:4; Salmos 51:4, donde נָכָה “ser puro, limpio”<sup>206</sup> y צָדַק están en un paralelismo sinónimo.<sup>207</sup> De la misma manera ocurre en Salmos 18:20, 24 (BH: 21, 25), poniendo como paralelo sinónimo de צָדַק a בָּר que significa “limpieza, pureza”<sup>208</sup> También encuentra en relación טָהָר que significa “pureza” en Job 8:6.

De los términos mencionados, טָהָר le da el especial significado ritual a צָדַק. El verbo טָהַר aparece en Levítico 16 para designar la “limpieza” del altar (16:19) como también para la expiación o purgación del pueblo en la expresión “seréis limpios”. Este intercambio de צָדַק con טָהַר, no solo conecta la naturaleza ritual de צָדַק, sino su vinculación indirecta con el Día de expiación. Si bien, צָדַק no se encuentra terminológicamente en Levítico 16, si está vinculado conceptualmente por el vínculo sinónimo y complementario con טָהָר.

Los otros términos también aportan complementos conceptuales para צָדַק. Entre ellos están נָכָה, que aparece solo 8 veces en el AT. En las pocas veces está contrapuesto con el pecado (Sal 51:6; Pro 20:9; Is 1:16), donde al parecer los que están a cuentas con Dios son tenidos como “puros” (Sal 73:13; Sal 119:9). El otro término relacionado con צָדַק, es בָּר. El término está constantemente relacionado con la “justicia”, incluso “limpieza” y “justicia” aparecen de manera intercambiable (2 Sa 22:21, 25). También se lo relaciona con la “inocencia” (Job 11:4). Al parecer la idea de “justificación” y

---

<sup>206</sup>Schökel, *DBHE*, 219.

<sup>207</sup>Estos paralelismo también son mencionados por Davidson, “The Meaning of nisdaq in Daniel 8:14”, 111-112, cf. Justesen, “On the Meaning of SADAQ”, 58-61.

<sup>208</sup>*Ibíd.*, 134.

“purificación” son características de un todo (Job 22:30).

Finalmente, el término תָּיִב, que aparece 11 veces en el AT. Como adjetivo se ve en las frases “aceite puro” (Ex 27:20; Lv 24:2), “incienso puro” (Ex 30:24; Lv 24:7), aparte de los paralelismos con קָדַשׁ, aparece de manera antagónica con pecado en los términos de עָוֹן y חַטָּאת, en Job 33:9. Esta alusión hace eco a los pecados tratados en el Día de expiación de Levítico 16.

Como puede notarse, en el análisis de קָדַשׁ, si bien su significado básico está relacionado a aspectos de justicia, o estar absuelto, no difiere, ni desentona con la terminología ritual de Daniel 8. El aspecto forense, y ritual deben ser vistos de manera integral. Por otro lado, el uso de קָדַשׁ, en contexto rituales está bien justificado, aspecto que no debería llamar la atención tampoco en Daniel 8. Este aspecto es reforzado por los paralelismos de קָדַשׁ, con los términos de pureza, que normalmente están relacionados con el ritual del santuario.

En resumen, en esta sección de la terminología ritual, se ha justificado que Daniel 8 usa de manera abundante términos que relacionan de manera directa con el santuario, como también su ministración. Este aspecto, como ya se ha venido argumentando, tiene un propósito; y es enfatizar un mensaje particular que se muestra en el clímax del mensaje de la visión, contexto donde aparece el término קֹדֶשׁ. Por otro lado, el estudio también ha evidenciado los vínculos y relaciones terminológicas de manera directa con el Día de expiación, encontrada en Levítico 16. Los términos, קֹדֶשׁ, “santuario” y עָוֹן, “rebelión”, son aspectos vinculantes directos entre Daniel 8 y Levítico 16, no solo en los aspectos terminológicos, sino también conceptuales.

En la búsqueda principal de esta investigación sobre ¿qué se quiso decir con el

uso de קִדָּשׁ en Daniel 8? el lenguaje ritual permite resaltar dos aspectos: en primer lugar, entender el término קִדָּשׁ, en el contexto ritual, por la terminología ritual que lo acompaña; y, en segundo lugar, relacionarlo conceptualmente con el Día de expiación de Levítico 16.

Por otro lado, es bueno mencionar el estudio de Pröbstle con respecto al uso terminológico en Daniel 8.<sup>209</sup> El previamente advierte que puede haber términos poco frecuentes, pero explícitos o claros en algún tema o motivo, como también el evitar usos de términos ambiguos en la búsqueda de algún motivo o tema.<sup>210</sup> En ese sentido, Pröbstle propone distintos cuadros como: terminología militar, regia, cültica, de la creación, de juicio, de pacto y percepción. Estas peculiaridades suscitan que, al tener distintos términos con énfasis particulares, pierda fuerza el énfasis ritual que se ha venido sosteniendo. No obstante, en los cuadros presentados por Pröbstle, sobresalen ampliamente dos aspectos que son: los términos de rituales y los de guerra. En relación al último no se puede negar su vinculación, pues al inicio de la visión se describe luchas entre las bestias presentadas; pero la acumulación de la terminología ritual especialmente en los versículos 9 al 14 de Daniel 8 hace que la visión tenga un lenguaje estrictamente ritual. En consecuencia, קִדָּשׁ, al menos en este aspecto, debe seguir siendo entendido en el marco ritual ya justificado en este capítulo y su relación directa con el santuario en especial con el Día de expiación.

---

<sup>209</sup>Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 472-484.

<sup>210</sup>Ibíd., 472.

## Conclusiones previas

En este capítulo se ha desarrollado tres secciones. En primer lugar, el estudio del género del capítulo 8 de Daniel. Se concluye que el género de Daniel tiene que ser entendido en el marco veterotestamentario. Este aspecto es de suma importancia, pues los críticos han interpretado Daniel 8 bajo los estándares de los que ellos llaman el género apocalíptico, que ha sido construido bajo las características de la literatura desde el siglo II a.C. hasta el siglo II d. C., descontextualizando y extrapolando, el libro de Daniel a la literatura especialmente pseudoepigrafe.

En cambio, interpretar el género apocalíptico en el marco bíblico ayuda a ver a Daniel en su trasfondo bíblico y de manera especial del Pentateuco. Esto quiere decir que el género en Daniel alude constantemente de manera directa e indirecta al Pentateuco, sea conceptual o terminológicamente. En ese marco, מְדַבֵּר debe ser entendido buscando el concepto bíblico pentateucano del término. Y no en el contexto seléucida de la “restauración” del santuario que Judas Macabeo realizó. El género apocalíptico bíblico rechaza tal postulado y mira que los términos y conceptos desarrollados en Daniel tienen que ser vistos y contrapuestos en el marco total de la Biblia y de manera particular del Pentateuco.

En segundo lugar, se ha desarrollado el marco simbólico de las bestias de Daniel 8. En este aspecto se descarta las posiciones de los críticos en mirar alguna influencia foránea como la astrología persa u otro. En cambio, las bestias mencionadas en Daniel 8, resaltan su relación con los rituales en el santuario israelita, siendo estos usados en los sacrificios rituales. Incluso en el estudio de la frecuencia de los términos asignados para los mismos, revelan que frecuentemente son mencionadas para tales usos. Esto lleva a mirar la visión de Daniel 8 como símbolo normal del ritual de sacrificio. En ese marco,

los cuatro cuernos mencionados en Daniel 8:8 complementan esta idea, en aludir a los cuatro cuernos del altar del santuario. Sin embargo, estas relaciones llevan también a aspectos más directos, y es que el carnero y el macho cabrío eran animales usados en el Día de expiación; tal aspecto es reforzado pues el término **הַשְּׂעִיר** usado en Daniel 8:21, es usado también en Levítico 16 en referencia al macho cabrío. Tal aspecto no solo revela el contexto ritual de Daniel 8, sino la alusión de manera particular al Día de expiación. Por lo tanto, en el estudio de **נִצָּדֵק**, la relación simbólica de Daniel 8 con el Día de expiación permite ver el término en el marco de Levítico 16.

En tercer lugar, se ha desarrollado el lenguaje o terminología ritual en Daniel 8. Nuevamente estos aspectos tienen que ser visto de manera complementaria al estudio de la simbología de Daniel 8. Los términos **קֹדֶשׁ** y **פֶּשַׁע** deben ser vistos como vínculos directos con el Día de expiación. A ellos se unen los términos complementarios como **מִקְדָּשׁ** (Santuario), **מָכוֹן** (lugar), **קֹדֶשׁ** (santuario/santo), **צָבָא** (ejército), **פֶּשַׁע** (pecado/rebelión), **תָּמִיד** (continuo) y **נִצָּדֵק** (purificado) que ayudarían a ver el tema de **נִצָּדֵק** en su espectro más amplio.

A la pregunta ¿qué quiso decirse teológicamente con **נִצָּדֵק** en Daniel 8:14 considerando el contexto?, la respuesta es que de acuerdo al estudio del marco simbólico de Daniel 8, el lenguaje ritual de Daniel 8, y el complemento del género apocalíptico bíblico de Daniel 8, **נִצָּדֵק** tiene que ser entendido primariamente como “purificado”. Esta conclusión se fundamenta primero, por el cargado lenguaje ritual de Daniel 8; es decir, que “purificado” es la concepción más exacta para **נִצָּדֵק**, ritualmente hablando. Segundo, por el marco del Día de expiación, que respalda el concepto de “purificado”; eso debido a que es en el Día de expiación donde se “purificaba” el santuario (Lv16:16) no ocurriendo

con otra ceremonia descrita en las páginas del AT.

En el siguiente capítulo se evalúa si este mismo postulado se encuentra en el contexto teológico del capítulo 8 de Daniel y el contexto más amplio de la Biblia.

## CAPÍTULO 4

### ESTUDIO EXEGÉTICO Y TEOLÓGICO DE דָּנִיֵּאל.

#### Contexto estructural de דָּנִיֵּאל en Daniel

Normalmente los eruditos han dividido el libro en la sección histórica que incluye los capítulos 1-6 y la sección profética que considera los capítulo 7-12.<sup>1</sup> Esta manera sencilla de dividir el libro ha sido desafiada por otros rasgos complejos, entre ellos la falta de coincidencia entre su escritura bilingüe y la división histórica y profética respectivamente.<sup>2</sup> En consecuencia, algunos han cuestionado su unidad e integridad como tal.<sup>3</sup> Sin embargo, como este tema ha sido discutido en el capítulo II, en esta sección se avoca brevemente la estructura general del libro y los paralelismos progresivos de las visiones para luego concentrarse de manera específica en la estructura del capítulo 8 de Daniel.

---

<sup>1</sup>Para algunos críticos esta distinción se debe a fuentes separadas; en esa línea, Hartman y Di Lella divide los capítulos 1-6 como historias midrásticas escritas en 3ª persona y los capítulos 7-12 como apocalípticos, escritos en 1ª persona, véase Louis F. Hartman y Alexander A. Di Lella, *The Book of Daniel: A New Translation with Notes and Commentary on Chapters 1-9*, 3. Para los conservadores, en cambio, se trata de una estructura unificada. Véase, William Shea, “La unidad de Daniel”, 171.

<sup>2</sup>R. K. Harrison, “Daniel book of”, *The Zondervan Encyclopedia of the Bible* eds. Moisés Silva y Merrill Chapin Tenney (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009), 2:19. Véase la sección de la “unidad del libro de Daniel” y el “hebreo y arameo de Daniel”, en el capítulo II de esta investigación.

<sup>3</sup>Collins, *Daniel: With an Introduction to Apocalyptic Literature, the Forms of the Old Testament Literature*, 31.

## Estructura del libro

Las estructuras quiásticas son estructuras frecuentes en la Biblia.<sup>4</sup> Sin embargo, encontrar una estructura de este tipo para la totalidad del libro de Daniel no es posible, por la falta de correspondencias paralelas que vinculen los capítulos hebreos del 1 y 8 al 12 de Daniel. No obstante, en la sección aramea (capítulo 2 al 7), es más factible una correspondencia quiástica temática, incluso en naturaleza o género. Esta propuesta es presentada por Lenglet,<sup>5</sup>

- A** Daniel 2: Profecía sobre el levantamiento y la caída de reinos.
- B** Daniel 3: Narración acerca de la persecución de los amigos de Daniel.
- C** Daniel 4: Profecía sobre la caída y el levantamiento del rey Nabucodonosor.
- C'** Daniel 5: Profecía sobre la caída del rey Belsasar.
- B'** Daniel 6: Narración acerca de la persecución de Daniel.
- A'** Daniel 7: Profecía sobre el levantamiento y la caída de reinos.

Como puede notarse, las secciones proféticas se corresponden, así como los bloques históricos, dejando al centro la caída de los reyes babilónicos y del mismo imperio. Pero las partes hebreas no tienen la misma organización. Sin embargo, un análisis detenido señala algunos temas teológicos que enlazan o vinculan ambas partes hebreas de Daniel, tanto del capítulo 1 como del 8 al 12.

Un ejemplo de ellos es la estructura quiasmática total del libro de Daniel

---

<sup>4</sup>Lenglet afirma que el arreglo concéntrico no se limita a la Biblia, al griego y al latín, sino que es común también en los hititas, egipcios, anglosajones y africanos. Adrien Lenglet, “La Structure Littéraire de Daniel 2-7”, *Biblica* 53, no. 2 (1972): 169-190; cf. William H. Shea, “Further Literary Structures in Daniel 2-7: An Analysis of Daniel 4”, *Andrews University Seminary Studies*, 23, no. 2 (1985): 193-202. Idem, “The Qinah structure of the Book of Lamentations”, *Biblica* 60, no. 1 (1979): 103-107.

<sup>5</sup>La misma estructura ha sido presentada y desarrollada en el capítulo II, en la sección de la “unidad del libro de Daniel”.



encontrada en *Andrews Study Bible Notes*,<sup>6</sup> que presenta vínculos temáticos muy generales en ambas partes hebreas, titulándolo como “Problema” (Cap.1) y “solución del problema” (Caps. 8-12) respectivamente. No obstante, dentro de estos temas generales se pueden encontrar subtemas medulares que fortalecen esta vinculación. Note a continuación la estructura quiasmática con algunos ligeros cambios.

- A Problema: Juicio al pueblo de Dios y profanación del templo/santuario (Cap.1)
- B Nabucodonosor sueña con cuatro reinos (Cap. 2)
- C Los amigos de Daniel son librados en el horno de fuego (Cap. 3)
- D. Nabucodonosor es humillado por el juicio divino (Cap. 4)
- D’ Belsasar es humillado por el juicio divino (Cap. 5)
- C’ Daniel es librado del foso de los leones (Cap. 6)
- B’ Visión de Daniel sobre cuatro reinos (Cap. 7)
- A’ Problema resuelto: Purificación del santuario y liberación del pueblo de Dios (Caps. 8-12)

Como puede notarse, los extremos A:A’ tienen relación por lo menos en dos aspectos. En primer lugar, en relación al pueblo de Dios donde en el capítulo 1 describe el juicio de Dios a su pueblo y los capítulos 8-12 la liberación y redención del mismo, teniendo un alcance no solo para el tiempo de Daniel, sino para el tiempo del fin. En segundo lugar, con el tema del santuario, el capítulo 1 empieza con la profanación del santuario o templo terrenal; pero en los capítulos 8-12 trata la purificación (קִדְּשׁוּ) del santuario celestial en su realidad escatológica.

En el primer aspecto, se mira que el primer extremo (Dn 1) presenta el juicio de Dios al pueblo de Judá a través del exilio (Dn 1:1-2).<sup>7</sup> Como también una alusión tácita a la liberación de Judá con la mención de Ciro; pues este es quien promulga el primer

---

<sup>6</sup>Jon L. Dybdahl, ed. *Andrews Study Bible Notes* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2010), 1106.

<sup>7</sup>cf. Doukhan, *Secretos de Daniel*, 15, 21.

decreto de retorno. De la misma manera, los capítulos 8-12 presentan a un pueblo perseguido (Dn 8:9-12), pero a su vez un pueblo triunfante y liberado (Dn 12:1-3). Por ello, Daniel 1 al describir la situación nada fácil en medio del conflicto entre los principios religiosos y la vida pagana babilónica es considerado por algunos entendidos como un “símil minúsculo” de lo que será el desenlace cósmico con el pueblo de Dios en el tiempo del fin.<sup>8</sup> En otras palabras, la realidad histórica del capítulo 1 sirve como símil del cumplimiento mayor de una realidad escatológica desarrollada en los capítulos 8-12.

En ambas secciones se describe a un pueblo perseguido y asediado por sus principios y creencias. Solo que en Daniel 8-12, el poder antagónico ya no es Babilonia histórica, sino la figura de un “cuerno pequeño” que va “echando por tierra el ejército del cielo” (8:10) o va matando a espada, cautividad y despojos (Dn 11:33-35). Sin embargo, la providencia y misericordia de Dios con sus fieles actuará en la liberación escatológica del pueblo de Dios (Dn 12:1-3). Como se ve, este primer aspecto relaciona el inicio trágico; pero con el final victorioso del pueblo de Dios, uniendo dos realidades: la historia y la escatología.

En el segundo aspecto, trata sobre el templo o santuario. Se resalta Daniel 1:2 que se enfatiza la trágica situación de los utensilios del templo. La expresión “y entregó” (וַיִּתֵּן), incluye no solo el reino de Judá, sino también los utensilios del Templo. Esto se complementa con los verbos “trajo” (וַיָּבִיֵאֵם) y “colocó” (וַיִּהְיֶה), que remarca el final de los utensilios, o sea siendo llevados a Babilonia y puestos en el templo pagano dedicado a Marduk.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup>Merling Alomía, *Daniel el profeta mesiánico*, 40.

<sup>9</sup>Doukhan afirma que “es significativo que el texto destaque tres veces la apropiación de los utensilios del Templo de Dios”, véase Doukhan, *Secretos de Daniel*,

Estas acciones no solo son consideradas acciones de profanación contra las cosas sagradas del templo, sino contra el mismo centro de adoración a Dios, o sea el santuario. Esta realidad histórica del templo en tiempos de Daniel se vincula con la situación del santuario en la era escatológica de los capítulos 8 al 12 en el que se describe al “cuerno pequeño” echando por tierra el “fundamento del santuario” y todo el servicio alrededor del הַתָּמִיד “continuo” (Dn 8:11). Causando שָׁמָ “desolación” (Dn 9:27) y la הַשְׁקִיף מִשּׁוֹמֵם “abominación desoladora” (Dn 11:31). En otras palabras, los capítulos 8-12 desarrollan ataques y profanación del santuario en la era escatológica, realidad que llega más allá de un mero santuario terrenal. Por lo tanto, se puede resaltar que las expresiones de Daniel 8-12 se corresponden con la וְהָלַל הַמִּקְדָּשׁ “profanación del santuario” de Daniel 1:2 y los vincula teológicamente resaltando nuevamente los vínculos entre la historia y la escatología.<sup>10</sup>

Hasta aquí, los dos aspectos desarrollados en los extremos del libro tanto del pueblo de Dios como del santuario se relacionan temática y conceptualmente. Desde lo histórico a lo escatológico, desde la figura de un símil hasta una cobertura cósmica, desde

---

15.

<sup>10</sup>Se establece también como un tercer aspecto el idioma; pues ambos extremos (A:A') están escritos en hebreo. Esta estructura hace mayor justicia y correlación tanto en tema como en idioma. Normalmente los eruditos dividen el libro de Daniel en la sección histórica (1-6) y la sección profética (7-12); sin embargo, tienen limitaciones en cuestión del idioma, pues el capítulo 7 siendo parte de la sección profética está escrito en arameo. Por ello, Baldwin dice que “los seis capítulos en su conjunto forman una teología de la historia dirigida a los reyes de la tierra y, por lo tanto, escrita en el idioma internacional”; citando a Lenglet dice que “presupone un arreglo intencional del material, y los capítulos restantes que se escriben en hebreo es bastante deliberado, porque están dirigidos a los judíos”. Véase Baldwin, *Daniel: An Introduction and Commentary, Tyndale Old Testament Commentaries*, 66. En consecuencia, se establece que esta naturaleza “bífida” encuentra mayor conciliación en relación al idioma tomando la estructura quiasmática.

un inicio trágico hasta un final victorioso. Todo ello justifica la estructura de los extremos del libro. Esta justificación incluso esta respaldada por el idioma, pues ambos extremos fueron escritos en hebreo.

En relación a  $\text{קִדְשָׁן}$ , la estructura del libro también encuentra su correspondencia en los extremos del quiasmo, pues está relacionado directamente con el santuario. Así,  $\text{קִדְשָׁן}$  es la solución del ataque al santuario; uno de los aspectos ya desarrollados que relacionan ambos extremos. Es bueno aclarar que las correspondencias o vínculos con los extremos de Daniel 1 y 8-12, tienen que entenderse con realidades que tienen conexiones teológicas, empezando desde la historia y teniendo su fin en el tiempo escatológico. Por lo tanto,  $\text{קִדְשָׁן}$  debe ser entendido escatológicamente como el proceder Divino frente a los hechos descritos sobre el santuario.

Los extremos de la estructura quiasmática no están libres de algunas dificultades, pues estas correspondencias son aspectos muy generales, perdiendo mucho contenido vital especialmente en los capítulos 8 al 12 de Daniel. En consecuencia, se hace necesario crear una estructura “paralela complementaria” de manera transversal, siendo esto el paralelismo profético del libro. En este aspecto, el “paralelismo complementario”<sup>11</sup> consiste en mirar las profecías de Daniel de manera paralela como un desarrollo

---

<sup>11</sup>Baldwin toma el “paralelismo progresivo”, expresión usada por W. Hendriksen, en su comentario de Apocalipsis, véase W. Hendriksen, *More than Conquerors* (Tyndale Press, 1962), 34-36. Baldwin resalta que “el Capítulo 2 es menos complejo; y el capítulo 11 es muy detallado”. Véase, Baldwin, *Daniel: An Introduction and Commentary*, 69. Esto quiere decir que en cada paralelismo se va desarrollando mayores detalles. Sin embargo, esto quita la función y propósito de cada visión en su respectivo trasfondo, por la cual se prefiere llamar “paralelismo complementario”. Por ejemplo, Shea resalta, la manera inversa en el paralelismo profético y no necesariamente progresivo, véase Shea, “La unidad de Daniel”, 172.

complementario entre sí. Es bueno precisar que las estructuras “quiástica” y “paralela” no son excluyentes, sino inclusivas; por ello tienen que ser vistas integralmente como un todo inseparable, en forma bifocal.

### El paralelismo complementario en las visiones de Daniel

El paralelismo es un aspecto muy claro e innegable en la sección apocalíptica de Daniel. En esta sección se consideran los capítulos 2, 7, 8, 9, 10-12. En cada bloque apocalíptico se desarrollan aspectos más detallados de la profecía. Eso se puede notar en los capítulos 2 y 7 de la parte aramea, donde ambas partes se corresponden terminológicamente, empezando de bosquejos generales a bosquejos específicos.

De la misma manera se puede notar en la parte hebrea, que los capítulos 8 y 9 como profecías complementarias son detallados en la visión de los capítulos 10 - 12. En ambas partes, tanto la aramea como hebrea, existe un enfoque que va desde lo general a lo específico. Sin embargo, juntando las visiones de ambas partes, tanto la aramea y la hebrea, la correspondencia toma un matiz complementario, teniendo un panorama más completo en la línea histórica y escatológica.<sup>12</sup> Este marco estructural del paralelismo

---

<sup>12</sup>Los críticos normalmente no le prestan mayor importancia al paralelismo, pues muchas veces trabajan bajo el presupuesto de la “crítica de la disección del libro” (Véase el capítulo II de esta investigación). No obstante, se ha hecho uso del paralelismo para encontrar supuestas correspondencias con el trasfondo macabeo; por ejemplo, Collins construye argumentos paralelos de los capítulos 7 al 12 de Daniel teniendo como centro a Antíoco IV Epífanés. Véase John J. Collins, “The Son of Man and the saints of the Most High in the Book of Daniel”, *Journal of Biblical Literature*, 93, no. 1, (1974): 54-55. No obstante, otros autores de la línea conservadora como Baldwin han considerado la importancia del “paralelismo progresivo”, a pesar que el capítulo 11 de Daniel lo sigan viendo en el trasfondo de los macabeos. Véase Baldwin, *Daniel: An Introduction and Commentary*, 69. Sea cual fuere el caso, fuera de la teología adventista existen algunos autores que interpretan a Daniel considerando también los paralelismos proféticos. Por ejemplo, G. I. Williamson, *A Study of Biblical Eschatology* (Barrhead: Inheritance Publications, 2015), 15.

complementario, ayuda a poder ubicar a  $\text{דָּנִיֵּאל}$  en el marco total de Daniel.

### **Algunos vínculos teológicos y terminológicos**

Los vínculos entre Daniel 2 y 7 ya desarrollados en el capítulo II en la sección de la “unidad del libro”, se han resaltado las correspondencias tanto de la “secuencia numérica” como en las conexiones lingüísticas y temáticas del cuarto reino.<sup>13</sup> Esto, de alguna manera, justifica que ambas visiones tienen que ser vistas de manera paralela y complementaria. Incluso, el final de ambas visiones es el “reino de Dios” (Dn 2:44; cf. 7:14, 27) haciendo que su vínculo sea aún más estrecho. Se resalta que ambas visiones, de principio a fin, se corresponden.<sup>14</sup> Sin embargo, en Daniel 7 aparecen nuevos elementos no considerados en Daniel 2, como la escena del juicio con el “Anciano de días”, la aparición del “Hijo del hombre” y el poder soberbio e irrespetuoso del “cuerno pequeño”.

Como ya se ha referido arriba, el hecho que ambos terminen con el reino de Dios hace notar que estos nuevos elementos tienen que ser vistos dentro de ese marco, o sea antes de Reino de Dios. Sin embargo, además de los aspectos terminológicos y temáticos que vinculan ambos capítulos, también se agrega la naturaleza apocalíptica de ambos

---

<sup>13</sup>Shea, “La unidad de Daniel”, 175.

<sup>14</sup>Las similitudes y relaciones entre Daniel 2 y 7, incluso el 8, no han sido pasados por alto por los críticos, pues ellos encuentran similitudes al menos en su naturaleza apocalíptica. Al respecto, Collins menciona que “la manera en que Daniel recibe su revelación en 2:14-23 se asemeja a la revelación apocalíptica de los capítulos 7 y 8...”; véase Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 36. Al margen del presupuesto composicional de Collins, él no niega las semejanzas entre los capítulos 2, 7, y 8. Tampoco niegan las correspondencias de los reinos en los cuatro metales de Daniel 2 o las cuatro bestias de Daniel 7; no obstante, su argumento se basa más en aspectos editoriales póstumos contruidos en la época macabea.

capítulos. Por ejemplo, en Daniel 2 se utiliza el término “גִּלְגַּל” que tiene dos significados: “revelar” y “deportar”.<sup>15</sup> Pero en Daniel solo aparece como “revelar” 7 veces en el capítulo 2.<sup>16</sup> Esto prueba que el primer esbozo profético de Daniel 2 es de procedencia divina, siendo su naturaleza apocalíptica bien justificada.

Por otro lado, también se usa el término חָזוֹן usada para visión y que sirve para describir la naturaleza de “visión” de los capítulos 2 y 7 de Daniel. El término חָזוֹן “visión”, se repite 2 veces en el capítulo 2 de Daniel (vv. 19, 28), y 6 en Daniel 7, (vv. 1, 2, 7, 13, 15, 20), de los cuales 5 son para “visión” y una para “apariencia” en relación al “cuerno pequeño” (7:20). Este último término vincula la naturaleza y género de ambas visiones, considerando que su alcance final es escatológico en relación a lo ya mencionado sobre el “reino de Dios”.

De la misma manera ocurre con Daniel 8 y 9, donde la terminología para “visión” es uno de los vínculos más fuertes en ambas visiones.<sup>17</sup> Pues tanto חָזוֹן y מַרְאֵה son usados para “visión” en ambos capítulos.<sup>18</sup> No obstante, los vínculos no solo resaltan el uso en ambos capítulos, sino un desarrollo continuo y explicativo. Este aspecto se resalta en al

---

<sup>15</sup>Pedro Ortiz, V., *Lexico hebreo-español y arameo-español* (Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2000), 30.

<sup>16</sup>En término aparece como “revelación” en Daniel 2:19, 22, 28, 29, 30 47 (2x). Como “deportar” solo aparece en Esdras 4:10; 5:12.

<sup>17</sup>Estos vínculos también son enfatizados por otros autores, entre ellos Shea, “La unidad de Daniel”, 231-232; Alomía, *El profeta mesiánico*.

<sup>18</sup>Incluso el término חָזוֹן podría servir de vínculo con los bloques proféticos o apocalípticos arameos de Daniel 2 y 7 por su relación lingüística con el término arameo חָזוֹן. El término hebreo חָזוֹן como el término arameo חָזוֹן, son considerados cognados, pudiendo ser su procedencia de ambas de חָזַן, véase R. Laird Harris, *TWOT*, 1019. Sin embargo, sus raíces con otras lenguas semíticas es difícil precisar; pero al parecer tendría una influencia aramea. Véase Jackie A. Naudé, “חָזוֹן”, *NIDOTTE*, 2:56-57.

menos en dos textos de Daniel 9. Primero, Daniel 9:21, donde Daniel identifica a Gabriel en la expresión “a quien yo había visto en la visión” refiriéndose a la visión anterior del capítulo 8. El término usado es **חִזּוֹן** y es para indicar la visión general de Daniel 8. Segundo, Daniel 9:23, cuando Gabriel empieza a explicarle la “visión”. Este caso el término usado es **מַרְאֵה** que en el capítulo 8 es para referirse a la visión de las 2,300 tardes y mañanas de Daniel 8:14. Dicho de otro modo, ambas expresiones, es para diferenciar aspectos puntuales. Primero, que el uso de **חִזּוֹן** es para referirse a la visión total<sup>19</sup> y segundo que el uso de **מַרְאֵה** es para referirse a las 2300 tardes y mañanas de manera puntual. Por lo tanto, de la misma manera se debe entender en el capítulo 9.<sup>20</sup> De esta manera, las correspondencias terminológicas quedan bien justificadas en los vínculos de ambos capítulos.

Los conceptos y temas teológicos también refuerzan la vinculación en ambos capítulos. Por ejemplo, el trato del pecado con el término **פֶּשַׁע**. Este término tratado, de manera especial en el Día de expiación, sirve como vínculo teológico en Daniel 8 y 9. Por ejemplo, en Daniel 8:12 es la causa por la cual es entregado el **הַתָּמִיד** “el continuo”, el **צָבָא** “ejército”, y **וַתִּשְׁלַךְ אֶמֶת אֶרְצָה** “echando la verdad por tierra”. En cambio, en Daniel 9:24, en el marco de las 70 semanas, se menciona que el sacrificio y ministerio del Mesías pondría fin a **פֶּשַׁע**. En otras palabras, mientras que Daniel 8 presenta los efectos de **פֶּשַׁע**, en Daniel 9 se presenta la solución. Además, es necesario precisar que en Daniel 9:24

---

<sup>19</sup>Para **חִזּוֹן** véase Daniel 8:1, 2 (2x), 13, 15, 17, 26; cf. 9:21, 24, y para **מַרְאֵה** véase Daniel 8:15, 16, 26, 27; cf. 9:23.

<sup>20</sup>Es bueno precisar que **חִזּוֹן** aparece también en el 9:24, cuando se refiere para “sellar la visión (**וְלִחְתֹּם חִזּוֹן**)”, esta expresión debe ser entendida en su marco más amplio.



פֶּשַׁע se encuentra acompañado con otros términos para la denominación de pecado como עֲוֹן y חַטָּאת, términos que también son tratados en el Día de expiación (Lv 16:21). Es así que tanto Daniel 8, 9 como Levíticos 16 tienen vínculos teológicos y terminológicos de manera explícita.

Otro de los términos que complementan estos vínculos teológicos es קֹדֶשׁ usado para referirse al santuario. El término קֹדֶשׁ, como ya se ha discutido en el capítulo anterior, es uno de los vínculos explícitos entre Daniel 8 y Levítico 16. Su presencia en Daniel 9:26 también relaciona de manera especial con Daniel 9, 8 y Levítico 16. Sin embargo, el hecho que la profecía de las setenta semanas tenga como centro al Mesías y su sacrificio en la cruz, no excluye la importancia del Día de expiación y la purificación del santuario, sino más bien vincula ambas realidades teológicas.<sup>21</sup>

Ahora, estos vínculos fuertes de complementariedad teológica entre los capítulos 8 y 9 de Daniel son puestos en un marco mayor de detalles que son desarrollados en el último bosquejo apocalíptico de Daniel 10-12. En este contexto, se analizan algunos términos que justifican los vínculos entre Daniel 8-9 y el capítulo 11.

Uno de los términos que vincula Daniel 9 y 11 es נָגִיד, traducido como “príncipe” o “jefe”.<sup>22</sup> Al respecto, Shea aclara que normalmente para “príncipe”, Daniel usa el término שָׂר y que las únicas veces que utiliza נָגִיד son en Daniel 9:25, 26 y 11:22.<sup>23</sup> Esta

---

<sup>21</sup>Alomía resalta esta peculiaridad al decir que “los capítulos 8 y 9 de Daniel son una unidad que describe la obra del Mesías como líder de la salvación en dos escenarios explícitos, el calvario y el santuario”. Merling Alomía, “Ungimiento del Mesías y su santuario según Daniel: Un estudio exegético de las ‘las setenta semanas’ y su vínculo con la profecía de las 2300 tardes-mañanas”, *Theologika* 23, no. 2 (2008): 152.

<sup>22</sup>Schökel, *DBHE*, 477.

<sup>23</sup>Shea, “La unidad de Daniel”, 248.

singularidad terminológica no solo relaciona un vínculo de términos, sino también de temas; pues tanto en Daniel 9:25, 26 y 11:22 tratan del mismo personaje. Sin embargo, al respecto se han tejido muchas interpretaciones. Por ejemplo, una de ellas es que para los críticos se trata de Onías III o algún personaje de tiempos de los macabeos,<sup>24</sup> señalando al “hombre despreciable” (11:21) como Antíoco IV Epífanés.

Es interesante notar que esta postura de los críticos es por la relación o vínculo que hacen con Daniel 9:26; en otras palabras, los críticos complementan y relacionan la interpretación del “príncipe del pacto” tomando ambos pasajes en común, tanto de Daniel 9:26 y 11:22. Se puede decir, por lo tanto, que tal relación o vínculo es correcto; pero la interpretación es errada, pues lo relacionan con los hechos alrededor de Antíoco IV Epífanés.<sup>25</sup>

Como tal postura ya ha sido discutida anteriormente es necesario visualizar al “príncipe del pacto” como el Mesías mismo.<sup>26</sup> La relaciones y correspondencias

---

<sup>24</sup>Según Theodoret, (c. 390-448) se trata de Onías III; véase, Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, 451. Por su parte Matthew Poole resalta como figura preferida al “príncipe del pacto” a Ptolomeo Filometor (Ibíd.), al igual que Calvino. Véase, Collins *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 382. Sin embargo, actualmente la erudición relaciona al “príncipe del pacto” con Onías III; Ibíd., 382; cf. Goldingay, *Word Biblical Commentary: Daniel, Word Biblical Commentary*, 299.

<sup>25</sup>Es por ello que en relación al pacto ellos refieren que se realizó entre “Antíoco y los judíos renegados que favorecían la cultura helenística, como se describe en 1 Mac 1: 11-14”; véase Hartman y Di Lella, *The Book of Daniel: A New Translation With Notes and Commentary on Chapters 1-9*, 252.

<sup>26</sup>Las profecías de Daniel 9:24-27 tienen que ser sincronizadas en base a Daniel 8, considerando las 70 semanas como años por el principio día por año; véase William Shea, “El principio día por año – I, II”, *Estudios selectos sobre interpretación profética* (Buenos Aires: Ediciones SALT, 1990), 57-93. En consecuencia, el pensar que el “príncipe del pacto” es Onías III es un anacronismo, pues el cumplimiento de las 70 semanas nos lleva al tiempo del imperio romano. No considerar el principio día por año,

mesiánicas de Daniel 9 con Daniel 11 respaldan esta interpretación, considerando la secuencia de hechos que colocan los eventos de Daniel 9:24-27 mucho después del tiempo de Onías III.<sup>27</sup> Otra interpretación del “príncipe del pacto” es propuesta por Mora, quien relaciona al “príncipe del pacto” con Roma y no con el Mesías.<sup>28</sup> Esta postura niega la vinculación terminológica de נָגִיד como “príncipe”, desafiando el flujo o secuencia histórica de 11:21. El “hombre despreciable” del versículo 21 es puesto de manera antagónica con el “príncipe del pacto” del versículo 22. Considerar al “príncipe del pacto” como Roma no tendría sentido tal antagonismo con el “hombre despreciable” de 11:21, 22. Además, de acuerdo a la secuencia histórica, estos versículos abarcan el tiempo del imperio romano, siendo Tiberio el “hombre despreciable”, quien en su período murió el “príncipe del pacto”, o sea, el Mesías. Alterar la interpretación del “príncipe del pacto”, para aludir a Roma, implica alterar la interpretación del “hombre despreciable”. Por lo tanto, es una interpretación forzada aludir a otro como “príncipe del pacto” que no sea el Mesías.

Por otro lado, las argumentaciones que en Daniel 9 aparece נָגִיד sin estar acompañado de כָּרִית como aparece en Daniel 11:22 es negar el contexto y trasfondo total del capítulo 9; pues כָּרִית aparece tanto en la introducción de la oración (9:4) como al final

---

simplemente hace que las 70 semanas de Daniel 9 sean inubicables en cualquier espacio histórico macabeo; cf. William Shea, *Estudios selectos sobre interpretación profética* (Buenos Aires: Ediciones SALT, 1990), 47-48.

<sup>27</sup>Para un estudio detallado de Daniel 9:24-27, véase Merling Alomía, “Ungimiento del Mesías y su santuario según Daniel: Un estudio exegético de las ‘las setenta semanas’ y su vínculo con la profecía de las 2300 tardes-mañanas”, *Theologika* 23, no. 2 (2008): 136-191; cf. William Shea, “¿Cuándo comenzaron las setenta semanas de Daniel 9:24?”, *Theologika* 15, no. 2 (2000): 122-155.

<sup>28</sup>Carlos Elías Mora, *Dios defiende a su pueblo: Comentario exegético de Daniel 10 al 12* (México: Adventus – Editorial Universitaria Iberoamericana, 2012), 104-111.

de la profecía de las setenta semanas (9:27). Esto marca uno de los temas principales en la profecía de las 70 semanas.

Como puede notarse hasta aquí, las relaciones teológicas como históricas entre Daniel 9 y 11 están bien justificadas en el flujo profético de cada capítulo, encontrando paralelismos temáticos dentro de marcos y detalles ampliados como es de Daniel 11 en relación a Daniel 9, siendo la frase “príncipe del pacto” (נְגִיד בְּרִית), como afirma Alomía, “la base lingüística real que une a las profecías de Daniel 9 y 11”.<sup>29</sup> Por su parte, el capítulo 8 de Daniel también tiene vínculos con Daniel 11, tanto terminológica como conceptualmente. Al respecto, Doukhan resalta por lo menos cinco relaciones en ambos capítulos.<sup>30</sup>

Primero, el rey del norte desafía a Dios y procura usurparlo (Dn 11:36, 37). El cuerno pequeño en Daniel 8 se levanta contra las huestes celestiales y el “príncipe de los ejércitos” (Dn 8:10, 11, 25)

Segundo, el rey de norte profana el santuario y abroga el “continuo” (Dn 11:31),<sup>31</sup> mientras que en Daniel 8 el cuerno pequeño profana el santuario (Dn 8:11, 12)

Tercero, el rey del norte se establece en la “tierra gloriosa” (Dn 11:16, 41, 45), el cuerno pequeño de Daniel 8 se extiende hacia la “tierra gloriosa” (Dn 8:9).

Cuarto, el rey del norte como el cuerno pequeño de Daniel 8 salen del norte.

Quinto, la muerte del rey del norte como del cuerno pequeño son iguales, pues en

---

<sup>29</sup>Alomía, *Daniel el profeta mesiánico*, 414.

<sup>30</sup>Doukham, *Secretos de Daniel*, 170.

<sup>31</sup>Es bueno recalcar que en este vínculo Doukhan usa “sacrificio diario”; no obstante, nuestra parcial discusión sobre זָבַח en el capítulo III, hace ver que el término tiene que ser entendido en su acerbo más grande y no solo del sacrificio.

el caso del rey del norte, muere “sin recibir ayuda de nadie” (Dn 11:45) y el cuerno pequeño, muere “no por mano humana” (8:25)

Como puede notarse las acciones del poder ya sea en el “cuerno pequeño” de Daniel 8, o el “rey del norte” en Daniel 11, se corresponden en inicio, desarrollo y final. Estas acciones prepotentes, presentadas en ambos capítulos sirven también para vincular con el cuerno pequeño de Daniel 7. Al respecto, los vínculos de Daniel 7 y 8 no han sido negados por los críticos.

Al respecto, Collins menciona que la figura del “cuerno pequeño” de Daniel 8 es prestada o tomada de Daniel 7.<sup>32</sup> Montgomery, por su parte, lo considera como un “doblete”,<sup>33</sup> Hartman y Di Lella, a pesar que consideran de distinta autoría los capítulos 7 y 8, encuentran muchas relaciones entre ambas, de tal manera que según ellos, el que escribió el capítulo 8 de Daniel tuvo que estar muy familiarizado con el capítulo 7 de Daniel.<sup>34</sup> Pero, todas estas propuestas trabajan bajo el trasfondo macabeo y su relación simplemente está centrada con Antíoco IV Epífanés. Sin embargo, una mirada no solo resalta semejanza sino representación de la misma realidad histórica. Al respecto, Shea presenta por lo menos once características entre ambos poderes de Daniel 7 y 8, las cuales son:<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup>Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 331.

<sup>33</sup>Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, 324.

<sup>34</sup>A pesar, de ello, Hartman y Di Lella miran a Daniel 8 inferior a Daniel 7: pero su desenlace y paralelismo especialmente con el final de Antíoco IV Epífanés no lo niegan. Véase Hartman y Di Lella, *The Book of Daniel: A New Translation with Notes and Commentary on Chapters 1-9*, 230.

<sup>35</sup>Shea “La unidad de Daniel”, 191.

- (1) Ambos son identificados como un cuerno (קֶרֶן, 7:8; קֶרֶן, 8:9).
- (2) Se dice que ambos en su inicio eran pequeños (נָעִירָה, 7:8; נָעִירָה, 8:9).
- (3) Ambos cuernos llegan a hacerse grandes (רַב, 7:20; גָּדֹל, 8:9).
- (4) Ambos son poderes perseguidores (7:21, 25; 8:10, 24).
- (5) Ambos persiguen al mismo grupo (עַם קְדִישִׁים, 7:27; עַם־קְדִישִׁים, 8:24).
- (6) Ambos poderes son jactanciosos y blasfemos (7:8, 11, 20, 25; 8: 10-12, 25).
- (7) Ambos son caracterizados por una inteligencia y sagacidad (7:8; 8:23-24).
- (8) Ambos poderes son la culminación mayor y definida de oposición a Dios (7:8-9, 21-22, 25-26; 8:12-14, 25).
- (9) Ambos poderes están limitados por un tiempo profético (7:25; 8:14).
- (10) Las actividades de ambos poderes se extiende hasta el fin (7:25-26; 8:17-19).
- (11) Ambos poderes serán destruidos de manera sobre natural (7:11, 26; 8:25).

Como puede notarse algunas de las expresiones están relacionadas por sus términos cognados tanto en arameo como en hebreo. Incluso Shea resalta el uso para “pequeño”, donde normalmente el término hebreo es קָטָן; pero que en Daniel 8:9 se usa otro término sinónimo de forma deliberada que es נָעִירָה para relacionarlo con el cognado arameo נָעִירָה, y así poder identificarlo o vincular ambas figuras similares con el mismo personaje.<sup>36</sup> En consecuencia, como puede notarse uno de los vínculos más fuertes en ambas visiones de Daniel 7 y 8 es la caracterización del cuerno pequeño.

### **Flujo histórico-natural profético de Daniel 2, 7, 8-9, 10-12**

Parte del flujo histórico lineal de las profecías de Daniel ya han sido discutidas en el capítulo II de esta investigación. Allí se demostró que Daniel tiene que ser visto en su

---

<sup>36</sup>Shea, “La unidad de Daniel”, 192.

flujo natural de las secuencias que predice, sin embargo, se analiza algunos detalles adicionales.

En Daniel 2, el desarrollo histórico es caracterizado por la secuencia de metales de lo más valiosos como el oro, hasta el más tosco y sin mucho valor como el hierro. La expresión “después de ti se levantará un reino” (Dn 2:39) refiere, que después de Babilonia iba a surgir “otro” (אַחֵרִי) reino, o sea, un segundo.

Luego, la interpretación específica de un “tercer” (תְּלִיתִיָּא) y “cuarto” (רְבִיעִיָּה) reinos, para finalmente pasar a los pies de barro y hierro, donde se especifica la destrucción o desmenuzación de todos los metales. Esta destrucción se dará “no con mano” (לֹא בְיָדִין), haciendo clara alusión al juicio Divino. Finalmente, la profecía termina con la expresión “en los días de estos reyes” (וּבְיוֹמֵיהֶֽעָן דִּי מְלָכֵיָא, Dn 2:44), que debe ser entendida escatológicamente; pues la expresión se refiere a los días finales donde se harán alianzas, pero no estarán unidos,<sup>37</sup> tiempo en el cual iniciará el reino sempiterno de Dios. Entonces tenemos en Daniel 2 el primer esbozo apocalíptico que empieza desde el tiempo histórico de Daniel (con Babilonia) y termina en un tiempo histórico escatológico en el futuro (con el reino de Dios). Esta línea profética, es el molde y estilo que Daniel seguirá en los siguientes esbozos apocalípticos.

En el capítulo 7 de Daniel, la profecía también encuentra una secuencia parecida a Daniel 2; pero esta vez la secuencia de reinos es presentada por bestias híbridas que salen

---

<sup>37</sup>El tiempo de los pies “barros y hierro” debe ser entendido como una extensión después del cuarto reino hasta la instauración del reino eterno de Dios. Véase Ricardo Abos-Padilla, “¿Es posible ver la última parte de Daniel 2 con más precisión en nuestro tiempo?”, *The End from the Beginning: Festschrift Honoring Merling Alomía* ed. Benjamín Rojas, Teófilo Correa, Lael Caeser y Joel Turpo (Lima: Universidad Peruana Unión – Fondo Editorial, 2015), 211-230.

del “gran mar”. Además, Daniel 7:3 refiere a “cuatro bestias” que suben del mar. Esta expresión no tiene que ser vista en forma paralela a los reinos, pues las expresiones קְדָמִיָּה “primera” (7:4) y תְּנִינָה “segunda” (7:5) bestia, resaltan que deben verse consecutivamente. Por lo tanto, al igual que los metales de Daniel 2, las bestias de Daniel 7 también representan a reinos consecutivos (7:17).<sup>38</sup>

Después de la cuarta o última bestia indescriptible, que en Daniel 2 son los pies de hierro y barro cocido, el capítulo 7 agrega nuevos elementos no presentes en el capítulo 2, como el poder del “cuerno pequeño” y “la escena de juicio” previos a la instauración del reino de Dios. En otras palabras, la escena del “cuerno pequeño” y su persecución al pueblo de los santos, y luego la escena del juicio y la sentencia del “cuerno pequeño”, tienen que ser ubicados después del cuarto reino y antes del reino sempiterno de Dios.<sup>39</sup>

Se puede decir que mientras en Daniel 2 el tema central remarca el último reino, en Daniel 7 se da mayor énfasis al poder opositor del “reino de Dios” y el “juicio” pertinente antes de la instauración del reino de Dios. Estos aspectos ayudarán a ver no solo los aspectos paralelos y complementarios, sino también la singularidad de cada visión en el énfasis que se quiere resaltar.

Por su parte, en Daniel 8 tenemos la misma secuencia de reinos. Si bien no se

---

<sup>38</sup>Las expresiones “rey” (מֶלֶךְ) y “reino” (מְלָכּוּת) deben ser entendidos como intercambiables tal como es en Daniel 2. Véase Alomía, *Daniel el profeta mesiánico*, 71.

<sup>39</sup>Es interesante notar que en el mismo capítulo 7 de Daniel existen paralelos internos donde en cada repetición se extienden explicaciones y detalles que complementan la visión como un todo. Al respecto, Shea afirma que “la sustancia de la visión está, en esencia, declarada tres veces en el capítulo, (1) la descripción inicial de la visión (7:1-14), (2) la pregunta larga de Daniel acerca de la visión (7:19-22), (3) la segunda respuesta del ángel. Véase (7:23-27) y Shea, *Estudios selectos sobre interpretación profética*, 117-118.



tiene expresiones de orden numeral, la explicación dada por el ángel es explícita en la secuencia de reinos. Es así como identifica al carnero con los reyes de Media y de Persia (8:20); luego indica que el macho cabrío representa al reino de יִן que normalmente se lo traduce como “Grecia” (8:21);<sup>40</sup> y que el cuerno notable representa al rey primero de Grecia.

Después de la destrucción del cuerno notable del macho cabrío, cuatro cuernos salen en su lugar, siendo “cuatro reinos que se levantarán de esa nación” (8:22). La preposición מִן con el sustantivo גֹּי, para la expresión “de nación o pueblo” (מִגֹּי), resalta que los cuatro reinos salen del mismo imperio griego, mas no sucede así con el “cuerno pequeño”. Pues en relación al “cuerno pequeño”, el ángel intérprete marca una separación para identificar un nuevo reino con la expresión וְבִאֲחֶרֶת מְלָכֵיהֶם “al fin del reinado de estos” (8:23). Quiere decir que el reinado del “cuerno pequeño” es después del tercer reino o, mejor dicho, después de sus cuatro divisiones. Con ello se descarta la interpretación de relacionar al “cuerno pequeño” con Antíoco IV Epífanes. Finalmente, el ángel termina diciendo que la visión de las 2300 tardes y mañanas es “para muchos días” ubicando así la purificación del santuario en el tiempo del fin o tiempo escatológico.

Hasta aquí es bueno resumir que mientras Daniel 2 y 7 terminan con el reino de Dios, cada uno con su énfasis particular; Daniel 8 termina con la visión de las 2300 tardes y mañanas señalando la “purificación del santuario” como el tema central de la visión.

---

<sup>40</sup>Según Abos-Padilla, “históricamente hablado no existió nunca en la Antigüedad un reino ‘griego’. Grecia fue en la antigüedad una noción geográfica, no política. Fue Filipo de Macedonia el que conquistó en el 337 a.C. el resto de Grecia, no asumiendo el título de rey, sino de hegemon”. Véase Abos-Padilla, “¿Es posible ver la última parte de Daniel 2 con más precisión en nuestro tiempo?”, 119. Es preciso aclarar que la observación de la traducción de יִן, no altera la interpretación del tercer reino, como Grecia, sino más bien un asunto de precisión y tecnicismo.

Daniel 9 debe ser visto como un desarrollo dentro del marco de la visión aun no detallada de Daniel 8. Las palabras ya discutidas de *מְרָאָה* y *הָזוֹן* son soportes para vincular esta relación entre ambos; pues Daniel 8 termina con la expresión “no entendía o discernía la visión (*מְרָאָה*)” (27). Por ello, en el capítulo 9, después de la oración de Daniel, el ángel viene hacia él, para explicarle la *מְרָאָה* que no había entendido de la visión anterior.

Dentro de las precisiones de la profecía de las setenta semanas (9:24-27) se puede ubicar también el inicio de las 2300 tardes y mañanas. Para ello es importante el uso del verbo *חָתַךְ* que significa “cortar, separar, decretar o determinar”<sup>41</sup> y que aparece por única vez en el AT en Daniel 9:24 en su forma *niphal* (*חָתַךְ*). Este verbo indica que las 70 semanas serán tomadas del marco mayor de las 2300 tardes y mañanas,<sup>42</sup> ubicando ambas profecías en el mismo punto inicio.

Ahora, para precisar el inicio, el ángel intérprete menciona que las setenta semanas de años o las 2300 tardes y mañanas inician “desde la salida *de la* palabra (orden) [*מִן־מִצְאָה דְבָר*] para restaurar y edificar Jerusalén”. Sin embargo, el término *דְבָר*, traducido normalmente como “orden” y que significa literalmente “palabra”, ha sido motivo de mucho debate y controversia. Al respecto, algunos la han relacionado con la expresión del 9:2 cuando dice “fue palabra de Jehová” (*הָיָה דְבַר־יְהוָה*) al profeta

---

<sup>41</sup>James Strong, *Nueva Concordancia Strong exhaustiva: Diccionario* (Nashville, TN: Caribe, 2002), 47.

<sup>42</sup>Alomía precisa que el término implica que “ha sido separado, de uno mayor con un determinado propósito, el cual es luego especificado en detalle”, véase Alomía, “Ungimiento del Mesías y su santuario según Daniel”, 153. Por otro lado, el término en el hebreo rabínico significa “cortar”, de allí la traducción “decretada” en la mayoría de las versiones. Véase, Robert Alden, “חָתַךְ”, *TWOT*, 334.

Jeremías.<sup>43</sup>

Otros miran mejor relacionarlo intertextualmente con Jeremías 29:10, pues la expresión “palabra para restaurar/volver” (דָּבָר לְהָשִׁיב) de Daniel 9:25, tiene cierta similitud con la expresión “*mi* buena palabra para volver/restaurar” (דָּבָרִי הַטוֹב לְהָשִׁיב),<sup>44</sup> de Jeremías 29:10. A pesar que en el texto de Jeremías דָּבָרִי es calificado por הַטוֹב aspecto que está ausente en Daniel 9:25. Finalmente, otros han tratado de relacionar דָּבָר del 9:25 con la expresión “salió *una* palabra” (יָצָא דָּבָר), del 9:23.<sup>45</sup> Collins afirma que “‘la palabra’, entonces, es la revelación dada a Daniel, en lugar de la profecía original de Jeremías”.<sup>46</sup> Sin embargo, a pesar de las diferencias de estas propuestas, todas están de acuerdo en no considerar que דָּבָר tenga que ver con algún decreto o edicto por algún rey persa. No obstante, un análisis de las expresiones especialmente en Daniel 9:2 y 23, muestran que están anteceditas por verbos que tienen acciones en el pasado. Es así como en Daniel 9:2, דָּבָר esta prefijada por el verbo הָיָה, y en el 9:23, por יָצָא; ambos en *qal* perfecto, tercera persona, masculino singular. Siendo traducido el primero como “fue” y el segundo como “salió”.<sup>47</sup>

---

<sup>43</sup>Por ejemplo, para Montgomery, el término “palabra” del 9:25 es el mismo de la “palabra” del 9:2, en referencia a la profecía de Jeremías. Véase, James A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, 378.

<sup>44</sup>Quien propone esta relación es Thomas E. McComiskey, “The Seventy Weeks of Daniel against the Background of Ancient Near Eastern Literature”, *Westminster Theological Journal* 47, no. 1 (1985): 26.

<sup>45</sup>Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 354.

<sup>46</sup>Ibíd., 354.

<sup>47</sup>Es bueno precisar que el perfecto normalmente es entendido como acción completada o sea en el pasado. Las excepciones donde un perfecto debe entenderse hacia el futuro es cuando está prefijado usualmente por una *waw*, que en el caso de Daniel 9:2,

Esta construcción hacia el pasado es muy importante, pues el uso de דָּבָר en el 9:25, se da la dirección hacia el futuro. Es decir, que la “salida de la palabra para restaurar y edificar Jerusalén” es un דָּבָר distinto y debe ser mejor entendida como un decreto u orden para reconstruir y edificar Jerusalén.<sup>48</sup> Como el ángel intérprete, en Daniel 8 ya había mencionado a los medos y persas, luego a Grecia; finalmente a Roma en la figura del cuerno pequeño hasta su desarrollo religioso del mismo, el decreto tiene que ser rastreado dentro de este marco histórico. Es así como todos los decretos promulgados en ese marco histórico y solo el decreto de Artajerjes, en el 457 a.C. se ajusta mejor a la profecía.<sup>49</sup> Con esta precisión se establece que el inicio de las setenta

---

23, no es el caso. Véase Page H. Kelley, *El Hebreo Bíblico: Una gramática introductoria* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1992), 70.

<sup>48</sup>Shea resalta que el דָּבָר, del 9:25 es “simplemente una palabra” para referirse al decreto dado de reconstruir Jerusalén. Véase Shea, “Las 70 semanas de Daniel 9:24”, 129-131, cf. Idem, “Poetic Relations of the Time Periods in Dan 9:25”, *Andrews University Seminary Studies* 18, no. 1 (1980): 59-63; Gerhard F. Hasel, “The Seventy Weeks of Daniel 9:24-27”, *Ministry* (1976): 1D-21D; Idem, “The Hebrew Masculine Plural for “Weeks” in the Expression “Seventy Weeks” in Daniel 9:24.” *Andrews University Seminary Studies* 31, no. 2 (1993): 105-18; Idem, “Interpretations of the Chronology of the Seventy Weeks”, *70 Weeks, Leviticus, and the Nature of the Prophecy* ed. Frank B. Holbrook (Washington/DC: Biblical Research Institute, 1986), 3:3-64; Jacques Doukhan “The Seventy Weeks of Daniel 9: An Exegetical Study” *Andrews University Seminary Studies* 17, no. 1 (1979): 1-21; J. Paul Tanner, “Is Daniel’s Seventy-Weeks Prophecy Messianic? part 1”, *Bibliotheca Sacra* 166, no. 662 (2009): 181-200; Idem, “Is Daniel’s Seventy-Weeks Prophecy Messianic? part 2”, *Bibliotheca Sacra* 166, no. 663 (2009): 319-335.

<sup>49</sup>Existieron varios decretos como el de Ciro en el 538 a.C. (Esd 1:1-2). Este decreto autorizaba el regreso a Jerusalén de los judíos y la reconstrucción del templo (Esd 10:10-13). Pero no especifica el decreto la reconstrucción de la ciudad, como lo tipifica la profecía en Daniel 9:25. Otro decreto es el de Darío I en el 519 a.C., con este Zorobabel y Josué reiniciaron la reconstrucción del templo (Esd 5:1-2), paralizado después del decreto de Ciro. No obstante, tal accionar encontró oposición por los vecinos, especialmente de Tatnai, quien se quejó a través de una carta enviada a Darío. Después de investigar, Darío ratificó el decreto de Ciro. Una vez más en este decreto no hay orden de la reconstrucción de la ciudad. Un tercer decreto es el de Artajerjes I, en el 457 a.C. (Esd 7), este decreto

semanas y de las 2300 tardes y mañanas es el 457 a.C.<sup>50</sup>

En paralelismo con los otros bosquejos de la profecía (Dn 2, 7), Daniel 8-9, debe ser visto también en ese mismo flujo histórico, hasta su desarrollo escatológico del “reino de Dios”. Si bien es cierto que el “reino de Dios” no está explícitamente en Daniel 8-9, dos temas cruciales ayudan en ese desarrollo escatológico del “reino de Dios” y son la “purificación del santuario” (Dn 8) y el “sacrificio mesiánico” (Dn 9); ambos temas tipificados en el santuario judío.

Por otro lado, la ausencia del desarrollo final del “reino de Dios” en Daniel 8-9, no quiere decir que las profecías carezcan de énfasis escatológico. Al respecto, dos características fundamentales ayudan a desarrollar su desenvolvimiento hasta el fin escatológico de Daniel 8-9. Primero, la expresión  $\text{זמן קץ}$  traducida como “tiempo *del fin*”.

---

incluía el retorno y el establecimiento del sistema judicial y civil en base a la Torá, es por ello que el decreto en cierta manera daba mucha autonomía a los judíos repatriados. Lo interesante es que en Esdras 4:7-23 se narra la queja a Artajerjes de los otros reyes vecinos, pues los judíos habían empezado a edificar la ciudad y levantar los muros (v. 12). Esto implica que el decreto de Artajerjes no solo era un retorno a Jerusalén, sino también la reconstrucción de la ciudad. Con ello se puede decir que el decreto de Artajerjes es el que cumple mejor la especificación de la profecía de Daniel 9:25. Es importante resaltar que existe un decreto más dado por el mismo Artajerjes I, en el 444 a.C. que manda a reanudar la reconstrucción empezada por Esdras en el 457 a.C. (Neh 1:3, 4), esto solo ratifica el inicio del 457 a.C., pues la profecía no hablaba de reanudación, sino de la “salida de la orden para reconstruir Jerusalén”. Véase Gerhard Pfandl, *Daniel vidente de Babilonia* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2004), 96-98.

<sup>50</sup>El ubicar el séptimo año de Artajerjes I también ha sido objeto de discusión. No obstante, el estudio minucioso de Horn y Wood, justifican y evidencian que el séptimo año de Artajerjes es el 457 a.C. Véase Siegfried Horn y Lynn H. Wood, *The Chronology of Esra 7* (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1970). Dentro de las pruebas cronológicas para fijar el reinado de Artajerjes son los papiros de Elefantina, el Canon de Ptolomeo y las tabletas astronómicas saros. Véase también las argumentaciones pertinentes en Shea, “Las 70 semanas de Daniel 9:24”, 140-155.

Esta expresión es única en Daniel y no tiene comparación como frase con otra lengua semítica.<sup>51</sup> Aparece cinco veces en Daniel 8:17; 11:35, 40; 12:4, 9. Normalmente los críticos lo han relacionado con la era escatológica en tiempo de Antíoco IV Epífanés.

En otras palabras, la expresión עַתָּה קֵץ es el cierre o final de un ciclo de acontecimientos.<sup>52</sup> No obstante, los críticos no han prestado mucha atención a la expresión como unidad, sino han analizado el término קֵץ en forma más independiente. Para ello se hace importante entender la expresión en su contexto.

En ese marco, dos aspectos ayudarán a dilucidar el tema. En primer lugar, la relación con la pregunta de Daniel 8:13 en la expresión עַד־מָתַי הִתְהַוֶּה traducida como “¿hasta cuándo...la visión?”. En relación a ello, Pfandl, percibe que es de mucha importancia la pregunta para determinar el “tiempo del fin”.<sup>53</sup> La importancia se debe que

---

<sup>51</sup>Para Pfandl, la expresión עַתָּה קֵץ no tiene cognado con otra lengua semítica y no se repite la expresión en otra parte del Antiguo Testamento; esto hace de עַתָּה קֵץ una expresión estrictamente daniélica. Véase Gerhard Pfandl, “Daniel’s ‘Time of the End’”, *Journal of the Adventist Theological Society*, 7, no. 1 (1996): 141-158; cf. idem, “The latter days and the time of the end in the Book of Daniel” (Tesis Doctoral, Andrews University, 1990), 395.

<sup>52</sup>Al respecto, Collins manifiesta que la expresión עַתָּה קֵץ en Daniel se refiere al final de un tiempo, o sea al final de la ira (cf. 8:19), en relación a Antíoco IV Epífanés y necesariamente se refiere al final de los tiempos. Para Collins es más razonable relacionarlo con la expresión qumránica “קֵץ הָאֲחֵרִים” que tiene que ver con el “periodo final de tribulación”, véase Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 337. Jean Carmignac, “La Notion d’eschatologie dans la Bible et à Qumran,” *Revue de Qumran* 7, no. 1 (1969) 21. Por su parte, Hartman y Di Lella miran los versículos 18-19 como una inserción posterior. Según ellos hecho por el autor de los capítulos 10-12 y que hizo una interpretación de Habacub 2:3b, relacionando que el tiempo del “fin de la ira” se refiere al tiempo de persecución de Epifanio. Véase Louis F. Hartman y Di Lella, *The Book of Daniel: A New Translation with Notes and Commentary on Chapters 1-9*, 237. Goldingay, siguiendo esa línea, no mira tampoco una alusión escatológica en la expresión עַתָּה קֵץ; para él la expresión marca el momento final de la persecución de Antíoco IV Epífanés y la restauración del santuario. Véase Goldingay, *Daniel*, 216.

<sup>53</sup> Pfandl, “The latter days and the time of the end in the Book of Daniel”, 399.

el término *רָאוּ*, “visión”, es usada en Daniel 8:13 y 17. En el primero, se pregunta ¿cuánto durara la visión (*רָאוּ*)? y en el segundo se explica que la “visión (*רָאוּ*) es para el tiempo del fin”.

En el primer caso, frente a la pregunta *עַד־מָתַי הָרָאוּ* “¿hasta cuándo...la visión?”, la respuesta está en el versículo 14 donde dice “hasta 2300 tardes y mañanas”. En otras palabras, entendiendo que la *רָאוּ* implica la totalidad de la “visión” se debe entender que el inicio de las 2300 tardes y mañanas empieza desde el inicio de la visión con el carnero, hasta el final del mismo, o sea en el “tiempo del fin” (8:17). Esta interpretación es justificada por la expresión hebrea “¿hasta cuándo?” (*עַד־מָתַי*) como una expresión temporal hasta el final de la visión.<sup>54</sup> Con ello la pregunta “¿hasta cuándo...la visión?” (*עַד־מָתַי הָרָאוּ*) marca el inicio (*a quo*) y el final (*ad quem*) de la visión.<sup>55</sup>

El segundo aspecto es el texto mismo de Daniel 8:17, en la expresión *עַתָּה קֵץ* “tiempo *del* fin”. Resulta que esta expresión está prefijada por la preposición *לְ*. Literalmente se puede traducir la expresión hebrea *לְעַתָּה־קֵץ*, como “para el tiempo del fin”,

---

<sup>54</sup>Hasel observa es que la expresión *עַד־מָתַי* no hace hincapié a la duración, pues en todo caso la pregunta sería ¿cuánto tiempo? sino más bien la expresión centra su interés en “la conclusión del período cronológico indicado”, es solo un aspecto de énfasis, al final del periodo, a saber la “purificación del santuario”. Sin embargo, no se desconoce la expresión *רָאוּ*, que frente a la pregunta implica totalidad de la visión en otras palabras, la pregunta nos lleva de inicio de la visión hasta el final de la misma, dando énfasis primordial a la “purificación el santuario”. Gerhard Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin: Estudio de Daniel 8: 9-14”, *Simposio sobre Daniel* ed. Frank B. Holbrook (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010), 441.

<sup>55</sup>Esta interpretación *echa por tierra* la interpretación antiocana, pues al iniciar las 2300 tardes y mañana desde el tiempo del carnero (medopersa) y llegar hasta el periodo del tiempo del fin hace que la figura del “cuerno pequeño” no puede ser ni Antíoco, ni ningún personaje humano, sino una entidad. Además, Hasel observa que con esta interpretación se debería dejar de lado la interpretación literal de las 2300 tardes y mañanas y verlos como días simbólicos de años, véase *Ibíd.*, 443.

pues la preposición הַ significa “a, para” y normalmente indica movimiento o dirección.<sup>56</sup>

Se puede decir entonces que la preposición indicaba que la visión נִיּוֹן tendría su extensión o movimiento hasta el tiempo del fin.<sup>57</sup>

Ahora si se combinan los aspectos ya explicados se puede concluir que la expresión עַתָּה קֵץ “tiempo *del fin*” tiene su momento al final de las 2300 tardes y mañanas. Considerando esto en el mismo bosquejo de la visión total, las 2300 tardes mañanas comienza con el carnero pasando por el macho cabrío; luego el cuerno pequeño y llegando hasta “el tiempo del fin”. Interpretando aquello en la realidad histórica, la explicación del ángel clarifica el panorama (8:19-26). Así las 2300 tardes y mañanas empiezan con el imperio medopersa, luego se extiende por Grecia, sigue con Roma en sus dos facetas hasta el tiempo del fin, en el que tiene lugar la “purificación del santuario”. Este bosquejo está en concordancia con los otros bosquejos presentados por Daniel y complementa uno de los temas fundamentales de la “purificación del santuario”.

Cuando se regresa al capítulo 9 y considera la relación entre las 2300 tardes y mañanas y las 70 semanas solo se ratifica el inicio de manera puntual (9:25) ya mencionado en forma general en el capítulo 8. Pues Artajerjes, quien dio el decreto, fue

---

<sup>56</sup>Wilhelm Gesenius y Samuel Prideaux Tregelles, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures* (Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc, 2003), 422.

<sup>57</sup>Incluso en ocasiones, la preposición הַ, puede traducirse como “hasta”, por su significado de movimiento o dirección. Esto implica que la preposición marca un inicio “hasta” un final. Un ejemplo se encuentra en Deuteronomio 16:4 en referencia a la carne que se tiene desde la tarde del primer día “hasta (הַ)” la mañana siguiente. Por ello, Chávez considera que la preposición הַ significa también “meta” o “destino”. Véase Moisés Chávez, *Diccionario de Hebreo bíblico* (El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 1992), 300.



rey de los medos y persas iniciando así el bosquejo profético más largo de Daniel. Como puede notarse, Daniel 9 complementa a Daniel 8 y contribuye en detalles para las correspondencias paralelas entre los bosquejos apocalípticos del libro.

Finalmente, el último bosquejo de Daniel incluye los capítulos 10-12. Se debe considerar el capítulo 10 como una introducción o prólogo; desde 11:2-12:4 como el desarrollo propio de la profecía, y la sección 12:5-13 como una conclusión o epílogo de la misma.<sup>58</sup>

Dentro del desarrollo propio de la profecía se pueden encontrar rasgos de la secuencia de imperios presentados en los capítulos 2, 7, 8-9. Lo realmente interesante y particular de Daniel 11 son los detalles más complejos mientras va desarrollando la visión hasta el tiempo del fin. Dentro de la secuencia de imperios, Daniel 11:1-2 empieza con el imperio persa, detallando que “habrá tres reyes” y que un “cuarto” se “hará grande en riquezas más que a todos”. Daniel 11 no está preocupado en dar detalles de principio a fin sobre imperio persa, sino concentrarse en el “cuarto rey” para justificar el desarrollo del tercer imperio que corresponde a Grecia. Este razonamiento se justifica en la expresión “levantará a todos contra el reino de Grecia” (וְיָעִיר הַכָּל אֶת מַלְכוּת יוֹן). Como resultado, después de considerar a los reyes más ilustres del imperio persa, a partir de los versículos 3-13, empieza a darse detalles sobre el imperio griego, desde Alejandro hasta las luchas y contiendas de dos entidades de ellas, a saber, los seleucos y ptolomeos.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup>Para los críticos los capítulos 10-12 es considerado un “apocalipsis histórico”, y lo relacionan más con Daniel 9, que con el 7 y 8. Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 402. Sin embargo, los ejes temáticos y teológicos entre Daniel 7, 8, 11, parecieran unificarlos en temas, al margen de la diferencia de presentación simbólica que toma Daniel 11.

<sup>59</sup>Para Doukhan, la mención a Roma solo está en la última expresión del versículo

La expresión final, וְלֵאחֵרִים מִלְּבַד־אֵלֶּה “y *será* para otros fuera de ellos” del versículo 4, es una alusión directa a Roma.<sup>60</sup> Sin embargo, el hecho que en los versículos 5-13 se retome eventos históricos de dos fracciones griegas (seleucos y ptolomeos) hace que la frase debe ser entendida como una prolepsis profética, o sea, un anticipo de lo que más adelante piensa desarrollarse.<sup>61</sup>

Por otro lado, el factor que solo se concentra en los seleucos y ptolomeos en los versículos 5-13, y no los otros dos reinos del imperio, hace resaltar que la profecía busca su interés en los hechos relacionados a la “tierra gloriosa”, es decir, con su pueblo en el flujo profético de la historia.

---

4, a saber “y *será* para otros fuera de ellos (וְלֵאחֵרִים מִלְּבַד־אֵלֶּה)”. Pero a partir del versículo 5 hasta el 39, se refiere al “conflicto norte-sur”, poniéndolo en paralelo con el cuerno pequeño de Daniel 8. En otras palabras, él estructura el capítulo 11, considerando los versículos 2-3 a Persia, el versículo 4a Grecia, el 4c a Roma, del 5-39, Roma papal, 40-45, tiempo del fin. Véase Jacques Doukhan, *Secretos de Daniel* (Buenos Aires: ACES, 2011), 169-181. Sin embargo, la interpretación de Doukhan sobre los versículos 5-39, cae en sutil interpretación espiritualista, sin ninguna relación claramente histórica. Si bien hace alusión “histórica” de alianza entre “norte y sur” (vv. 6, 17, 22, 23) o “conflictos entre norte y el pueblo de Dios” (vv., 16, 28, 30, 31, 35), su interpretación es genérica y carece de una secuencia histórica natural como los otros bosquejos daniélicos.

<sup>60</sup>Para Doukhan, el término plural “estos” se relaciona con los “cuatro vientos de los cielos”, dando entender que el “reino” cae “bajo el control de un poder que surge después de la división del imperio helénico”, véase *Ibíd.*, 169.

<sup>61</sup>El estilo literario de la prolepsis es muy normal en las profecías, pues estas características también se dan en el libro de Apocalipsis; al respecto LaRondelle pone ejemplos como Apocalipsis 1:7, donde anticipa el evento final de la segunda venida que desarrollará en 6:12-17; 14:14-20 y 19:11-21. Otro ejemplo es el mensaje de las 7 iglesias (Ap 2-3) que se desarrolla extensamente los capítulos 21-22. Otro ejemplo cercano a Daniel 11:4c es Apocalipsis 14:8 donde se menciona por primera vez “Babilonia” y que luego se desarrolla ampliamente en los capítulos 16-18. Como se puede ver estos son algunos ejemplos prolepticos o de anticipo a lo que pretende desarrollar luego ampliamente. Véase Hans LaRondelle, *Las profecías del fin* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1999), 219.

Hasta aquí el desarrollo propio de la profecía es claro y explícito. Las menciones como מְלָכִים עֹמְדִים לְפָרֶס “reyes se levantarán en Persia” o el מְלָכוֹת יוֹן “reino de Grecia” incluso la mención del fraccionamiento del reino de Alejandro (Dn 11:3-4), tiene una relación incuestionable con Daniel 8:8; en consecuencia, hasta aquí se puede considerar el paralelismo claro de Daniel 11 con los otros bosquejos de Daniel. No obstante, la intervención de los detalles del cuarto reino mencionado de manera implícita en el 11:4c, esto es Roma, ha sido una larga discusión.<sup>62</sup> En efecto, las relaciones temáticas y terminológicas ayudarán a justificar la relación paralela con los otros bosquejos.

Primero, la mención נְגִיד בְּרִית “príncipe del pacto”, discutido en los paralelismos de terminológicos y teológicos. Esta frase que tiene correspondencia mesiánica con

---

<sup>62</sup>Los críticos normalmente desarrollan todos estos versículos como la lucha entre seléucidas (rey del norte) y ptolomeos (rey del sur) para llegar al clímax con Antíoco IV Epífanes y ponerlo como actor central especialmente en los versículos 21-45. En esa línea, Hartman y Di Lella presentan un bosquejo de las luchas helénicas concentrándose con Antíoco IV de los versículos 21-45, véase Louis F. Hartman y Alexander A. Di Lella, *The Book of Daniel: A New Translation with Notes and Commentary on Chapters 1-9*, 286; cf. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, 446-467. Baldwin, un erudito conservador, acepta infelizmente el consenso académico de que los versículos 21-45 se refieren a Antíoco IV; no obstante, se hace tres preguntas con un gesto agnóstico: “¿Por qué se debe dar tanto espacio en las Escrituras a un advenedizo oscuro (para nosotros) del siglo II a.C.? ¿Por qué debería ser objeto de una revelación especial? y ¿Por qué el lector cristiano debería preocuparse por él?”; Baldwin, *Daniel: An Introduction and Commentary*, 212. A pesar que Baldwin acepta la posición crítica de los versículos 21-45, no descarta en forma secundaria una interpretación de un anticristo en el tiempo del fin. Ibid., 220-221. Por otro lado, para los intérpretes adventistas el problema radica en qué momento entra a tallar roma en la profecía, como el caso de Doukhan quien manifiesta que el “cuerno pequeño” es descrito a partir del versículo 5, véase Doukhan, *Secretos de Daniel*, 169, n. p. 6. Por su parte Maxwell, refiere la entrada de “roma papal” a partir del versículo 14, véase Mervyn Maxwell, *El porvenir del mundo revelado* (Coral Gables, Flórida: Asociación Publicadora Interamericana, 1990), 292-296, Shea, a partir del versículo 16, véase William Shea, *Daniel* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2010), 243-247. No obstante, lo que unifica a los comentadores adventista es que miran los poderes en secuencia, o sea Persia, Grecia, seléucidas y ptolomeos, Roma imperial, Roma papal y tiempo del fin.

Daniel 9:24-27 ubica los tiempos de la Roma imperial, tiempo en el cual Cristo murió crucificado (31 d.C.). Eso quiere decir que en el 11:22 ya estaba en plena vigencia la Roma imperial. Esto tiene sentido con los que relacionan su ingreso a partir del 11:14 o del versículo 16.

Segundo, las relaciones similares entre el “rey del norte” (11:23-39) con el “cuerno pequeño de Daniel 8 y 7. Este tema también se ha desarrollado en la sección de relaciones terminológicas y temáticas. Esta relación lleva a un poder religioso, Roma papal, siendo este el único poder que registra la historia tras el ocaso de Roma imperial. No obstante, su extensión va hasta al tiempo del fin.

Tercero, la frase עַתָּה כֵּן “tiempo del fin” del 11:40. Esta frase también se corresponde con Daniel 8:17. Pfandl resalta que de las 5 veces que aparece, cuatro están en el último bosquejo de Daniel (10-12 [11:35, 40; 12:4, 9]). Este aspecto es significativo por los versículos 11:40-12:4, incluyendo la resurrección de los muertos (12:2). Es más, en el epílogo (12:5-13) existen detalles que cierran el último bloque del paralelismo; la restauración del pueblo de Dios (12:7) y la promesa bienaventurada que encaja con el reino de Dios (cf. Daniel 2 y 7).

Hasta aquí, el análisis demuestra que existen paralelos temáticos y terminológicos como secuenciales en los bosquejos proféticos de Daniel. Estos a su vez sugieren temas teológicos secuenciales articulando lo distintos paralelos proféticos.

**Tabla 5. Paralelismos de Daniel**

| Daniel 2       | Daniel 7       | Daniel 8       | Daniel 9         | Daniel 11 |
|----------------|----------------|----------------|------------------|-----------|
| Babilonia      | Babilonia      |                |                  |           |
| Medos y persas | Medos y persas | Medos y persas | Inicio de las 70 | Persia    |

|                 |                  |                            |                   |   |
|-----------------|------------------|----------------------------|-------------------|---|
| Grecia          | Grecia           | Grecia                     | semanas           | Grecia  |
| Roma            | Roma Imperial    | Roma Imperial              | Muerte del Mesías | Roma Imperial<br>“Príncipe del pacto”<br>Roma papal |
| Reino divididos | Roma papal       | Roma papal                 |                   |   |
|                 | Juicio celestial | Purificación del santuario |                   | Tiempo del fin                                      |
| Reino de Dios   | Reino de Dios    |                            |                   | Reino de Dios                                       |

En la tabla no. 5 se ve los correspondientes paralelos de los bosquejos apocalípticos en Daniel. Estos bosquejos normalmente empiezan desde el tiempo del profeta y se desarrollan hasta el “tiempo del fin”, terminando con el reino de Dios. Sin embargo, una mirada de los aspectos teológicos resalta tres temas fundamentales. Estos se justifican también en una mirada paralela en forma horizontal.

**Tabla 6. Interpretaciones de Daniel**

| Interpretación                      | Daniel 2               | Daniel 7                      | Daniel 8                           | Daniel 9  | Daniel 11                                   |
|-------------------------------------|------------------------|-------------------------------|------------------------------------|---|---|
| Babilonia                           | Oro<br>(2:32a, 31-38)  | León (7:4)                    |                                    |   |   |
| Medos y Persas                      | Plata<br>(2:32b, 39a)  | Oso (7:5)                     | Carnero (8:3-4)                    | “Desde la salida de la orden...”<br>(9:25).<br>457 a.C. | Cuatro reyes persas. (11:2)                 |
| Grecia                              | Bronce<br>(2:32c, 39b) | Leopardo<br>(7:6a)            | Macho cabrío (8:5, 8)              |   | Rey Valiente...”<br>(11:3)                  |
|                                     |                        | Cuatro cabezas alas<br>(7:6b) | Cuatro cuerno/cuatro vientos (8:8) |   | “resquebrajado a los cuatro vientos” (11:4) |
| Roma                                | Hierro<br>(2:33a, 40)  | Bestia indescrptible<br>(7:7) | Cuerno pequeño<br>(8:9-10)         |   | Rey del norte<br>(11:14-21)                 |
| Primer tema: sacrificio expiatoria. |                        |                               |                                    | Muerte del Mesías                                       | Destrucción del príncipe del pacto          |

| (11:22)  |                                       |   |  |   |
|--|---------------------------------------|---|--|---|
|  | Pies de barro y hierro (2:33b, 41-43) | Diez cuernos (7:7c, 20a, 24a)                                 |  |   |
| Ataque, a Cristo, su santuario, y su pueblo.   |                                       | Cuerno pequeño: palabras contra el Altísimo (7:8, 19, 24c-25) | Cuerno pequeño: contra el príncipe, quitando el continuo, echando por tierra el santuario, la verdad...” (8:11-12) | “El rey del norte, profanará el santuario, quitará el continuo, y pondrá la abominación desoladora” (11:31) |
| Tiempo del fin                                 |                                       | Fin de los 3½ tiempos (7:22)                                  | Fin de los 2300 días (8:13, 17)  | 3½ tiempos, 1290, 1335 (12:7, 12)   |
| Segundo tema: purificación del santuario.      |                                       | Juicio celestial (7:9-13, 22a, 26)                            | Purificación del santuario   |   |
| Eventos finales previo al reino de Dios        |                                       |   |  | Últimos esfuerzos de Rey de norte (Daniel 11:40-45)   |
| Tercer tema: el reino de Dios (Segunda Venida) | Reino de Dios (2:34-35, 44-45)        | Reino de Dios (7:14, 22b,c, 27)                               |  | Liberación del pueblo de Dios (12:1-2)  |

En la tabla no. 6 contiene un vistazo general, pues dentro de las especificaciones se pueden crear subtemas, detalles más específicos que escapan del propósito de la presente investigación. No obstante, la elaboración del paralelismo de Daniel 2, 7, 8, 9 y 11 resalta por lo menos tres temas importantes. En primer lugar, el sacrificio expiatorio del Mesías, que es justificado en las frases “para terminar la rebelión” (לְכַלֵּא הַפָּשַׁע), “poner fin *al* pecado” (וּלְהַתֵּם הַטָּאוֹת), “y expiar la iniquidad” (וּלְכַפֵּר עֲוֹן) del 9:24. Estas

expresiones son alusiones directas a Levítico 16, que de alguna manera tipifican el sacrificio expiatorio que se realizaba ese día.

En otras palabras, no se hace expiación, sino había un sacrificio que pagaba tal propósito, y ese sacrificio es bien explicado en los versículos siguientes, en especial el 27 con la expresión “cercar el sacrificio (וַיִּשְׁבִּית זֶבַח)”. Por otro lado, la expresión “expiar la iniquidad (וּלְכַפֵּר עֲוֹן)” en el contexto de Levítico 16 tiene un alcance mayor, es decir, al final del ritual de la expiación. Esto vincula el sacrificio con el segundo tema importante desarrollado, a saber, la purificación del santuario”.

El segundo tema es la “purificación del santuario”. Este aspecto es la continuación de la expiación iniciada en Daniel 9:24-27 con el sacrificio expiatorio, que está justificada por expresiones que lo vinculan con Levítico 16. Sin embargo, este aspecto no deja de lado las acciones previas que son los hechos infames y profanos del “cuerno pequeño”. Al parecer, sus acciones profanadoras interfieren con la “purificación del santuario”.

Por otro lado, de acuerdo al paralelismo presentado, el juicio descrito en Daniel 7 se encuentra en el mismo momento; esto hace que ambos eventos sean equivalentes. No obstante, la diferencia es que Daniel 7 lo presenta en términos forenses; mientras que Daniel 8 en términos rituales.

Esta última peculiaridad, argumentada ampliamente en el capítulo anterior, hace que נִצָּדָק, sea entendida como “purificado” antes que otros términos que traducen como “restaurado”, propio de un contexto bélico o “justificado” o “vindicado” propio de un contexto forense. Pero esa realidad no desconoce su relación con el juicio, pues el término polivalente de נִצָּדָק hace su relación con los aspectos forenses; su paralelismo con

el juicio de Daniel 7 refuerza este sentir. Sin embargo, a la pregunta ¿Qué quiso decirse teológicamente con  $\text{קִדְּשׁ}$  en Daniel 8:14 considerando el contexto? es mejor respetar su contexto y lenguaje ritual que hace ver mejor a  $\text{קִדְּשׁ}$ , como “purificado”.

El tercer tema importante que se resalta por el paralelismo es el reino de Dios. Este aspecto es desarrollado más ampliamente en Daniel 2 y 7. Es bueno precisar que en relación a la piedra “no cortada con mano” de Daniel 2:44, ha existido una discusión de larga data. Desde los primeros líderes post apostólicos de la iglesia<sup>63</sup> hasta las diferentes

---

<sup>63</sup>Según Bennett, Irineo obispo de Lyon (III d.C.) interpretó los cuatro reinos en forma tradicional, o sea terminando con Roma y ubicando, la piedra de Daniel 2 con Cristo y que en su segunda venida destruirá los “reinos seculares”. Por su parte, Hipólito de Roma (170-236 d.C.) comparó de manera paralela con Daniel 7 concluyendo que es la llegada de Cristo en el cielo. Sin embargo, fue Orígenes (185-254 d.C.), quien alegorizó o espiritualizó las interpretaciones proféticas rompiendo la interpretación tradicional de Irineo e Hipólito. En consecuencia, Polícrono (374-430 d.C.), comparó el “cuerno pequeño” de Daniel 7 con Antíoco IV Epífanes. En relación a Daniel 2, el cuarto metal lo relacionó con los sucesores de Alejandro considerando el reino de la piedra con la iglesia. Muy parecido, pero con una influencia mayor fue la de Agustín quien interpretó que la piedra se relaciona con el nacimiento de Cristo y con la iglesia. Véase ampliamente lo resumido en Douglas Bennett, “El reino de la roca de Daniel 2”, *Simposio sobre Daniel* ed. Frank B. Holbrook (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010), 337-342. Sin embargo, personajes cercanos y contemporáneos a Agustín repudiaron considerar la piedra como la iglesia; viendo en cambio el reino de Dios instaurado en el futuro, entre ellos Afraates (270-345 d.C.) y de Teodoreto (393-485 d.C.). Véase, Gerhard Pfandl, “Interpretations of the Kingdom of God in Daniel 2:44”, *Andrews University Seminary Studies*, 34, no. 2 (1996): 249-268.



escuelas de interpretación profética.<sup>64</sup> Así como los críticos,<sup>65</sup> las interpretaciones han ubicado el “reino de Dios” en tiempo de la restauración macabea; otros en el tiempo de Cristo, ubicando a la iglesia como cumplimiento de ese reino; finalmente, otros que lo

---

<sup>64</sup>El heraldo de la reforma iniciada en 1517 fue Martín Lutero. Este relacionaba la piedra de Daniel 2 con el reino venidero de Dios; claro considerando que los cuatro metales representaban a Babilonia, Persia, Grecia y Roma; y precisando que ‘todo el mundo concordaba en eso’. Toda esta interpretación recibió apoyo de Melancton, Virgilio Solís, Selnecker y Ecolampadio, entre otros. Véase Francis Nichol, *Comentario Bíblico Adventista* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1985), 4:49. Sin embargo, el aspecto más determinante fue que Lutero señalaba al Papa y la Iglesia Católica como el anticristo de las profecías de Daniel y Apocalipsis, véase Bennett, “El reino de la roca de Daniel 2”, 343. Estos aspectos generaron la contrarreforma de la Iglesia Católica. Los personajes más importantes fueron Francisco Rivera (1537-1591) y Luis de Alcázar (1554-1613); el primero desarrolló lo que ahora se conoce como la escuela futurista y el segundo como la escuela preterista. Estas escuelas ayudarán a ubicar la roca de Daniel 2 en tiempos opuestos; es decir, la Escuela futurista lo relacionaba hacia el futuro distante, y la Escuela preterista lo relacionaba hacia el pasado. Ambas interpretaciones germinaron empezando así el ocaso de la Interpretación historicista. Actualmente nuevos matices se desarrollan dentro del futurismo como es el dispensacionalismo. Para estudios amplios de la historia de la interpretación de Daniel, Véase Nichol, *Comentario Bíblico Adventista*, 41-80; Pfandl, “Interpretations of the Kingdom of God in Daniel 2:44”, 249-268.

<sup>65</sup>Los inicios de la Escuela Crítica o Alta Crítica, Histórico Crítico entre los siglos XVII, XVIII, hizo un cambio total de lo que se venía manteniendo hasta ese momento en los estudios bíblicos. En el caso de Daniel, cronológicamente fue reubicado del siglo VI a.C. que normalmente se creía al siglo II a.C. Esto llevó a que las interpretaciones, incluyendo lo relacionado a Daniel 2 se ubicará en época macabea, o mejor dicho, en tiempo de Antíoco IV Epífanes. Ibíd., 263-265. Para un estudio del método histórico crítico, vease Raúl Kerbs “El Método Histórico-Crítico en teología: En busca de su estructura básica y de las interpretaciones filosóficas subyacentes (parte I)”, *DavarLogos* 1, no. 2 (2002): 105-123; Idem, “El Método Histórico-Crítico en teología: En busca de su estructura básica y de las interpretaciones filosóficas subyacentes (parte II)”, *DavarLogos* 2, no. 1 (2003): 1-27; Idem, “La crítica del Pentateuco y sus presuposiciones filosóficas”, *Inicios paradigmas y fundamentos* ed., Gerald Klingbeil (San Martín/Entre Ríos: Editorial Universidad Adventista de Plata, 2004), 3-43; Ángel Manuel Rodríguez, “Hermenéutica Contemporánea: Cuestiones y Problemas”, ed., Merling Alomía, Gerald Klingbeil, Martín Klingbeil, Jorge Torreblanca *Entender la Palabra* (Cochabamba: Editorial Universidad Adventista de Bolivia, 2000), 3-17; Gerhard Hasel, *La interpretación de la Biblia* (Buenos Aires: Ediciones SALT, 1986).

ubican con la segunda venida de Cristo. Sin embargo, la evidencia textual en la expresión “postreros días” (Dn 2:28) lleva a que el “reino de Dios” se ubica en un tiempo escatológico.<sup>66</sup> Esta argumentación refuerza primero que la piedra o roca cae sobre los pies de hierro y barro, que representa un reino posterior al cuarto, o sea Roma. Segundo, por el paralelismo con Daniel 7 que también ubica el “reino de Dios” después del “cuerno pequeño” y después del juicio en el cielo; ambos eventos después de Roma imperial y papal. De la misma manera, en Daniel 11-12, el reino de Dios se ubica después de la profanación del santuario del “rey del norte” y después del último intento del “rey del norte” descritos en Daniel 11:40-45; ubicándose así el “reino de Dios” después del “tiempo del fin”. En consecuencia, el “reino de Dios” es el último evento presentado y será cuando Dios establezca su reino eternamente con sus redimidos. Tal conclusión de los discursos proféticos es escatológico, relevante y esperanzador para la humanidad.

Estos tres aspectos llevan a mirar de manera lineal el desarrollo y flujo histórico pasando desde su énfasis bélico, hasta su énfasis religioso, siendo el centro el sacrificio expiatorio en la cruz.

**Tabla 7. Roma//sacrificio expiatorio de Cristo**

|           |                |        |   |                             |                            |               |
|-----------|----------------|--------|---|-----------------------------|----------------------------|---------------|
| Babilonia | Media y Persia | Grecia | Roma (fin del énfasis bélico)<br>Sacrificio expiatorio de Cristo (inicio del énfasis religioso) | Ataque del “cuerno pequeño” | Purificación del santuario | Reino de Dios |
|-----------|----------------|--------|---|-----------------------------|----------------------------|---------------|

<sup>66</sup>La expresión “en los postreros días (בְּאַחֲרֵית יְמֵי)”, especialmente en el término arameo אַחֲרֵית, debe ser entendido en su contexto; pues la expresión no es una expresión técnica que significa rígidamente el tiempo del fin. Sin embargo, en el caso de Daniel 2:28 y 10:14 según Bennett, debe entenderse como una expresión “general del futuro”. Bennett, “El reino de la roca de Daniel 2”, 354.

Considerando los aspectos teológicos solamente, la “purificación del santuario” ocupa el lugar céntrico, siendo de la siguiente manera:

**Tabla 8. Purificación del santuario**

|                       |                           |                            |                                  |               |
|-----------------------|---------------------------|----------------------------|----------------------------------|---------------|
| Sacrificio expiatorio | Ataque del cuerno Pequeño | Purificación del santuario | Ataque final del “Rey del Norte” | Reino de Dios |
|-----------------------|---------------------------|----------------------------|----------------------------------|---------------|

En consecuencia, el estudio del paralelismo revela que la importancia de קִדְּשׁוּת en el marco total de los bosquejos proféticos es fundamental y relevante. En los aspectos teológicos especial desde el sacrificio expiatorio de Cristo hasta el reino de Dios, el קִדְּשׁוּת es indispensable y fundamental para la instauración misma del reino y la venida del Señor. Este marco ayuda a entender קִדְּשׁוּת, en el libro de Daniel, de manera especial en los bosquejos apocalípticos y mucho más cuando la “purificación” (קִדְּשׁוּת) del santuario es solo mencionado de manera explícita en Daniel 8:14.

Por otro lado, es bueno resaltar que cada tema se vincula como una secuencia continua de desarrollo profético. Es así que con el sacrificio expiatorio se apertura el sacrificio válido para la iniciación de la purificación del santuario. En otras palabras, no puede haber purificación si primero no hubo sacrificio. La purificación termina con una sentencia de victoria del pueblo de Dios, siendo solo así la instauración del reino de Cristo. Por lo tanto, קִדְּשׁוּת viene a ser determinante en la dinámica de la salvación.

## Forma y estructura del capítulo 8

### Unidad e integridad de Daniel 8

El capítulo 8 de Daniel es donde se retorna al texto hebreo.<sup>67</sup> Este capítulo, si bien

<sup>67</sup>Tal como aparece en un fragmento del libro de Daniel en Qumrán codificada

tiene correspondencias temáticas y terminológicas con los otros capítulos, su singularidad se basa por su énfasis en la “purificación del santuario”.<sup>68</sup> Sin embargo, la unidad e integridad del capítulo ha sido cuestionada, por lo menos por los siguientes aspectos.

Primero, por el estilo o forma de redacción o construcción del hebreo. En este aspecto argumenta que el hebreo de Daniel 8 es de “una calidad inferior” y que esto prueba una supuesta evidencia que el capítulo ha sido traducido por un *volarge* arameo.<sup>69</sup> Para Hartman y Di Lella, el hecho que todos los capítulos 8-12 fueron traducidos del arameo al hebreo, ayuda a tener una mejor comprensión del texto.<sup>70</sup> Sin embargo, tal suposición carece de evidencia, y parece estar más que en la imaginación de los que la proponen. Pues como se hizo referencia, los fragmentos de Qumrán apoyan la

---

como 4QDan<sup>a</sup>. Cf. David Merling, “The ‘problem’ of Daniel and the Dead Sea Scrolls”, *The End from the Beginning: Festschrift Honoring Merling Alomía* ed. Benjamín Rojas, Teófilo Correa, Lael Caeser y Joel Turpo (Lima: Universidad Peruana Unión – Fondo Editorial, 2015), 191-202.

<sup>68</sup>Como se ha podido notar en los paralelismos proféticos, el tema de la “purificación del santuario” es solo de Daniel 8. Los vínculos con los otros bosquejos proféticos se relacionan por las acciones profanas; pero no por la solución a estas mismas acciones, o sea la “purificación del santuario”. El capítulo 7 de Daniel se corresponde con la “purificación del santuario”, presentando el “juicio”; sin embargo, su énfasis es forense y no ritual.

<sup>69</sup>Por ejemplo, para Anderson, “el capítulo 8 comparte su calidad literaria notablemente inferior con los capítulos 10-12; y hasta cierto punto, con el capítulo 9. Existen quizás dos razones para esto. La primera es que, con toda probabilidad, estos capítulos son una traducción de un texto arameo original... La segunda razón es que el contenido de estos capítulos es tal, que es difícil evitar un estilo incómodo...”, véase Robert A. Anderson, *Signs and Wonders: A Commentary on the Book of Daniel* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1984), 91.

<sup>70</sup>Hartman y Di Lella son de esta posición por su dependencia en gran manera de Ginsberg. Y hacen una interpretación relacionando algunos términos hebreos con arameos. Véase Louis F. Hartman y Alexander A. Di Lella, *The Book of Daniel: A New Translation with Notes and Commentary on Chapters 1-9*, 14, 232.

originalidad bilingüe del libro de Daniel. Así que, pensar en una traducción del arameo al hebreo no es respaldado ni por Qumrán, ni otro documento histórico. Es más, el hecho de conocer que Daniel entendido en toda letra y ciencia (Dn 1:17) sea el escritor del libro, no debe producir extrañeza que lo haya escrito en dos idiomas.

El segundo aspecto es sobre las supuestas glosas o agregados redaccionales. En ese aspecto, Collins menciona que los versículos más discutidos son los 11-12 y 13-14; los primeros por los cambios de género del femenino al masculino;<sup>71</sup> y los otros por la naturaleza del mismo, en otras palabras, no se trata como parte de la visión, sino de una audición.<sup>72</sup> Incluso Ginsberg resalta que el cambio de *חֲזוֹן* a *מִרְאָה* en el versículo 16 prueba que la visión (*חֲזוֹן*) termina en el versículo 12;<sup>73</sup> siendo la visión *מִרְאָה* de los versículos 13-14 fuera del cuerpo general del mismo.<sup>74</sup> Sin embargo, según Collins no

---

<sup>71</sup>Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 328. Según Collins, la variación del femenino al masculino se debe al cambio del modo alegórico de la visión, para hablar directamente del *cuerno pequeño*; pero esta interpretación ya está condicionada pues él ubica una acción deliberada para hablar de Antíoco IV Epífanes. *Ibíd.*, 328. No obstante, es considerado por algunos como uno de los textos más difíciles de Daniel. Véase, Robert H. Charles *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (Oxford: Clarendon, 1929), 204.

<sup>72</sup>Este cambio de visión a audición, aparentemente sin mayor dificultad, es observada por el marco conceptual del género apocalíptico definida por Collins, véase Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 328. Para mayores argumentos véase las observaciones pertinentes en el capítulo III de esta tesis.

<sup>73</sup>H. L. Ginsberg, *Studies in Daniel* (New York: Jewish Theological Seminary, 1948), 32-33; cf. Hartman y DiLella, *The Book of Daniel: A New Translation with Notes and Commentary on Chapters 1-9*, 230.

<sup>74</sup>Para Hartman y Di Lella “está claro que el diálogo entre los dos ángeles en los versículos 13-14 interrumpe la secuencia entre versículos 1-12 y 15; la ‘visión’ que Daniel desea entender (v. 15) se refiere a la visión descrita en los versículos 1-12 y no tiene nada que ver con la conversación de los dos santos en los versículos 13-14, a quien oye hablar, pero a quien no ve”; véase Hartman y Di Lella, *The Book of Daniel: A New Translation With Notes and Commentary on Chapters 1-9*, 14, 230.

hay razón para basar eso en una sola palabra.<sup>75</sup> A pesar que es consciente que “los versículos 11-14, son realmente problemáticos y posiblemente corruptos; pero que no hay una razón adecuada para extirparlos como secundarios”.<sup>76</sup> No obstante, la teoría de la inserción de glosas por aspectos redaccionales no ha sido descartada del todo. Hartman y Di Lella, quienes defienden la postura de Ginsberg, mencionan que el versículo 16 también es una inserción posterior; además de los versículos 13-14; ya que la visión termina con el versículo 12, por lo cual no tiene sentido que el versículo 16 se siga refiriendo a Daniel en el río Ulai. Además de esto, Hartman y Di Lella consideran como tercera inserción los versículos 26a y 27b, por la mención sobre la visión de las “tardes y mañanas”, considerándolo de la misma mano que las otras inserciones.<sup>77</sup>

Como puede notarse, todo este planteamiento crítico que afecta la forma e integridad de Daniel 8 trabaja bajo el presupuesto de la disección del mismo libro explicado en el capítulo II. Sin embargo, a pesar de las observaciones dadas por los críticos, no existe evidencia ni razón para alterar la construcción integral del capítulo. Los usos de los términos מַרְאֵה וְחִזּוֹן son aspectos literarios puestos deliberadamente para enfatizar las 2300 tardes y mañanas que se desarrolla en el capítulo 9. En cambio, un desafío si mayor son los cambios de géneros de los versículos 11-12- Allí se puede apreciar una aparente inconsistencia del género en los verbos usados como se presenta en

---

<sup>75</sup>Ibíd., 328. Según Collins “es posible que haya adiciones menores en versículo 2, donde la frase ‘vi en la visión’ se usa dos veces, y en los versículos 17 y 18 donde se dice que Daniel cayó dos veces, pero si es así, estos son casos de corrupción textual en lugar de redacción útil”, véase Ibíd., 328.

<sup>76</sup>Ibíd., 328.

<sup>77</sup>Hartman y Di Lella, *The Book of Daniel: A New Translation with Notes and Commentary on Chapters 1-9*, 14, 230.

la tabla 9.

**Tabla 9. Verbos en Daniel 8**

| Daniel 8: | Verbos         | Morfología   | Género    |
|-----------|----------------|--|-----------|
| 9a        | יָצָא          | Qal perfecto, 3<br>persona, singular.  | Masculino |
| 9b        | וַתִּגְדַּל    | (waw consecutiva)<br>Qal imperfecto, 3<br>persona, singular.   | Femenino  |
| 10a       | וַתִּגְדַּל    | (waw consecutiva)<br>Qal imperfecto, 3<br>persona, singular.   | Femenino  |
| 10b       | וַתִּפֹּל      | (waw consecutiva)<br>Hiphil imperfecto, 3<br>persona, singular.  | Femenino  |
| 10c       | וַתִּרְמָסֶם   | (waw consecutiva)<br>Qal imperfecto, 3<br>persona, singular. Con<br>un sufijo tercera<br>persona masculino<br>singular.  | Femenino  |
| 11a       | הִגְדִּיל      | Hiphil perfecto, 3<br>persona, singular.   | Masculino |
| 11b       | הִרִים         | Hiphil o Hophal<br>(Dependiendo la<br>lectura sea un <i>Kethib</i><br>o <i>qere</i> ) perfecto, 3°<br>persona, singular. | Masculino |
| 11c       | וַהֲשִׁלָּהּ   | Hophal perfecto, 3°<br>persona, singular.  | Masculino |
| 12a       | תִּנָּתֵן      | Niphal imperfecto, 3°<br>persona, singular.  | Femenino  |
| 12b       | וַתִּשְׁלַח    | Hiphil imperfecto, 3°<br>persona, singular.  | Femenino  |
| 12c       | וַעֲשֶׂתָהּ    | (waw consecutiva)<br>Qal perfecto, 3<br>persona, singular.   | Femenino  |
| 12d       | וַהֲצִלִּיחָהּ | (waw consecutiva)<br>Hiphil perfecto, 3<br>persona, singular.  | Femenino  |

Los verbos de los versículos 9 y 10 como “creció (וַתִּגְדַּל)”, “engrandeció (וַתִּגְדַּל)”,

“tiró o echó (וַתִּזְכֹּר)” y pisoteó (וַתִּדְמָקֶם)” se encuentran en femenino<sup>78</sup> y tienen como sujeto al “cuerno (קֶרֶן)” que también está en femenino. Hasta aquí no existe mucha dificultad, pues la correspondencia de género entre los verbos y el sujeto es correcta; sin embargo, el problema empieza a partir del versículo 11 donde los verbos cambian abruptamente al masculino, tratándose del mismo sujeto que está en femenino y que después en el versículo 12 se vuelve a retomar los verbos en femenino.

Esta supuesta inconsistencia ha llevado que algunos miren estos textos como corruptos en relación al texto original.<sup>79</sup> No obstante, se han propuestos muchas soluciones; al parecer poco satisfactorias. Pröbstle las resume de la siguiente manera: Primero, “ignorar la tendencia a lo femenino”, o sea con las apariciones de los verbos en masculino en el versículo 11 se está negando de manera deliberada de las construcciones femeninas del versículo 10.<sup>80</sup> Sin embargo, el mismo Pröbstle reacciona preguntando ¿qué intensión habría que justo en el versículo 11 se quiera negarlo?

La segunda propuesta es la dada por Buschhaus. Este argumenta que el sujeto de los verbos masculinos en los versículos 9a y 11a se refieren al “macho cabrío”.<sup>81</sup> Sin

---

<sup>78</sup>La excepción es el primer verbo del versículo 9, a saber, נָזַח, y está en masculino.

<sup>79</sup>Prince refiere “que el texto está corrupto; y, de hecho, si el texto masorético permite que este pasaje permanezca inalterado, una traducción es imposible”. Además, agrega que no hay ayuda de ninguna versión que clarifique y que la LXX y Teodoción están en peor condición que el texto masorético “de modo que estamos prácticamente abandonados a nuestros propios recursos para explicar la dificultad”; en consecuencia, propone una corrección del texto. Véase John Dyneley Prince, “On Daniel viii: 11-12”, *Journal of Biblical Literature* 17, no. 1 (1898): 203-204.

<sup>80</sup>G. Charles Aalders, *Daniel: verklaard* (Kampen: Kok, 1962), 175, citado por Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 463.

<sup>81</sup>Martin Buschhaus, “Traumpsychologisch-parapsychologische Bemerkungen zu drei Übersetzungsschwierigkeiten im Buch Daniel”, *Biblische Notizen* 38-39 (1987): 28.



embargo, Pröbstle reacciona alegando que esta argumentación no encaja con el contexto sintáctico alterando el flujo normal de la visión.<sup>82</sup>

La tercera propuesta es argumentada por Slonim, quien sugiere que el cambio de género es una acción deliberada para llamar la atención del autor y marcar pasajes específicos como clímax.<sup>83</sup> Al respecto, Pröbstle también reacciona diciendo que “exagera el caso porque su argumentación no puede explicar todos los pasajes en los que se produce el desacuerdo de género”.<sup>84</sup>

La cuarta propuesta pareciera ser la más creíble y factible, que sostiene que los verbos masculinos del versículo 11 muestran la realidad masculina detrás del símbolo (cuerno) expresado en forma femenina. Esto tiene sentido, cuando el ángel en los versículos 23-25, interpreta al “cuerno pequeño” en forma masculina como “un rey altivo”.<sup>85</sup> Sin embargo, Bevan rechaza esta postura, pues las conjugaciones verbales femeninas vuelven a aparecer en el versículo 12.<sup>86</sup>

---

Citado por Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 463.

<sup>82</sup>Al respecto, Pröbstle también observa que la “aparición del macho cabrío en el versículo 8a se encuentra demasiado atrás como para ser entendido como el sujeto en el versículo 11, sin mencionar nuevamente al macho cabrío”, véase *Ibíd.*, 464.

<sup>83</sup>Mayer G. Slonim, “Masculine Predicates with Feminine Subjects in the Hebrew Bible” *Journal of Biblical Literature* 63, no. 3 (1944): 297-302.

<sup>84</sup>Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 464.

<sup>85</sup>Pröbstle refiere como una realidad detrás del símbolo que también se conoce como un *constructio ad sensum*, véase *Ibíd.*, 465. Para los autores que respaldan esta posición véase, *ibíd.*, 465, n. 1. Hasel menciona al respecto que este cambio “sugiere que se ha abandonado la metáfora del símbolo del cuerno (de género femenino) y que ahora se contempla directamente la realidad representada por el símbolo metafórico”, véase Hasel, “El ‘cuerno pequeño’, el santuario celestial y el tiempo del fin”, 407.

<sup>86</sup>A. A. Bevan, *A Short Commentary on the Book of Daniel* (Cambridge:

La quinta propuesta es igual a la anterior; solo que propone una idea adicional que es sugerida por Hasel y es que “el cambio de género puede reflejar un cambio de las fases de las dos entidades representadas por el símbolo metafórico”.<sup>87</sup> En otras palabras, este cambio sugiere que los versículos 9-10 se refieren a Roma imperial y los versículos 11-12 a Roma papal. Sin embargo, esta interpretación según Pröbstle tendría inconsistencia por los verbos femeninos que regresan en el versículo 12.<sup>88</sup>

La última interpretación es propuesta por Erbes y Petersen, quienes miran los verbos masculinos como una expresión de fuerza y los verbos femeninos como una expresión de debilidad.<sup>89</sup> Sin embargo, los verbos conjugados en femenino, especialmente en el versículo 12 no expresan ninguna debilidad, sino fortaleza.<sup>90</sup>

Respecto a todas las propuestas, Pröbstle sugiere su propia interpretación y es que los cambios de géneros se deben a aspectos estilísticos, eliminando así cualquier inconsistencia. Él razona sobre el género de los dos verbos del versículo 9, que el primero es masculino y el segundo, femenino; los tres verbos del versículo 10 son femeninos y otros tres verbos del versículo 11, son masculinos. Esta correspondencia para Pröbstle tiene que ver con una correspondencia estilística.<sup>91</sup> En cambio el versículo 12 rompe este

---

Cambridge University Press, 1892), 132, citado por Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 465.

<sup>87</sup>Hasel, “El ‘cuerno pequeño’, el santuario celestial y el tiempo del fin”, 407.

<sup>88</sup>Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 466.

<sup>89</sup>Ibíd.

<sup>90</sup>Para Pröbstle el “género femenino se utiliza al describir las poderosas actividades del cuerno...” y por lo tanto no expresa debilidad, véase Ibíd., 466-467.

<sup>91</sup> Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 467-

estilismo, que según Pröbstle se debe a que estructuralmente el versículo 12 no pertenece a la visión sino a la audición (vv. 13-14). Incluso, este cambio del versículo 12, según Pröbstle, se puede explicar por el cambio similar que ocurre en el versículo 9a, donde el verbo inicial varía a femenino como una introducción estilística para empezar a describir al “cuerno pequeño”. En consecuencia, de la misma forma el versículo 12 empieza cambiando a un verbo femenino en referencia a “ejército”, que no es el mismo “ejército” del versículo 10. Para Pröbstle, “el efecto literario de introducir el “cuerno” y el “ejército” por la misma característica estilística del género verbal inusual es que la correspondencia en un nivel estilístico significa asociación en un nivel interpretativo”.<sup>92</sup>

El análisis de las distintas propuestas de Pröbstle, estilísticamente parece ser razonable. Pero esta propuesta debe ser complementaria con la explicación del mismo ángel intérprete en los versículos 23-25 en donde lo identifica en forma masculina; es decir, el símbolo es femenino y la realidad, masculina. Eso quiere decir que el cambio de género en Daniel 8 no debe causar alguna rareza; sino más bien resaltar estilo y énfasis al presentar una sola realidad. Por lo tanto, se concluye que la visión es mejor explicada, considerándolo como un todo integral y armonioso. Todo intento de diseccionar o enmendar el texto, solo complica la forma peculiar de escritura de Daniel 8.

#### Estructura del capítulo 8

Una vista general a la estructura del capítulo 8 de Daniel sugiere las siguientes secciones; la introducción (vv. 1-2), la visión propiamente (vv. 3-14), la interpretación (vv. 15-26) y la conclusión (v. 27). Sin embargo, dentro de la meticulosidad de la

---

470.

<sup>92</sup> Pröbstle, 469.

exégesis se requiere detectar la existencia de marcadores textuales que justifiquen una estructura más específica. Al respecto Goldingay toma como marcador textual la expresión וַיְהִי בְּרֹאֲתִי, lit. “y fue en mi ver” dividiendo el capítulo 8 en dos secciones generales (8:2b-14 y 15-26) enmarcados por una introducción (8:1-2a) y una conclusión (8:27). Sin embargo, dentro de estas dos secciones propone dividirlo más consecuentemente por temas, que algún marcador textual adicional.<sup>93</sup> Es así que en la primera sección resalta tres divisiones: la primera con el carnero (vv. 3-4); la segunda con el macho cabrío (vv. 5-12) y la tercera con la audición (vv. 13-14). Como puede observarse el cuerno pequeño estaría dentro de la sección del macho cabrío y no como sección aparte.

Collins, por su parte, es más específico en los marcadores textuales que denomina “fórmulas introductorias” del capítulo 8. En su propuesta, divide el capítulo en cuatro partes. La primera es la introducción (vv. 1-2); la segunda, el reporte de la visión (vv. 3-14); la tercera, la interpretación (vv. 15-26); y la cuarta, la conclusión final del visionario (v. 27). La segunda sección del reporte de la visión (vv. 3-14), Collins la divide en tres subsecciones siendo la primera, la visión del carnero marcada por la formula introductoria וָאֶשָׂא עֵינַי וְאָרְצָהּ וְהִנֵּה “Levanté mis ojos y vi y he aquí” (v. 3a). La segunda es la visión del macho cabrío marcada por la formula introductoria וָאֲנִי הָיִיתִי מְבִיֵּן וְהִנֵּה “Estaba reflexionando y he aquí” (v. 5). La tercera y última es la expresión וָאֶשְׁמָעָה “Y oí” (v. 13a). En esta última sección (vv. 15-26), Collins divide en tres partes más: la primera

---

<sup>93</sup>La expresión וַיְהִי בְּרֹאֲתִי que se encuentra en los versículos 8:2b y 15a, se puede traducir literalmente como “y fue en mi ver”. La expresión justifica la división en dos bloques de la estructura de la visión; Goldingay denomina a la primera sección como “Visión simbólica” (vv. 2b-14) y a la segunda “interpretación de la visión (15-26). Para los detalles específicos de la estructura de general véase, Goldingay, *Daniel*, 203.

es la “interpretación del interprete” marcada por la formula introductoria יהינה “Y he aquí”, las otras dos no tienen marcadores textuales específicos, siendo dividido por aspectos temáticos que son la interpretación de la visión y la conclusión de la interpretación.<sup>94</sup> Es notable que, en la estructura propuesta por Collins, el cuerno pequeño se encuentra también dentro de la sección del macho cabrío, al igual que las consideraciones ya expuestas por Goldingay.

Finalmente, una propuesta más pertenece a Doukhan, quien divide la estructura de Daniel 8, casi similarmente como Goldingay; pero enfatiza su división con las expresiones “lo que ve” y “lo que se oye”. Es así que la primera sección del informe de la visión (vv. 3-14), “lo que se ve” abarca los versículos 3 al 12; y “lo que oye” los versículos 13-14. En la segunda sección de la interpretación (vv. 15-26), “lo que ve” es solo el versículo 15 y “lo que oye” los versículos 16 hasta el 26.<sup>95</sup>

Como puede notarse estos autores ofrecen estructuras levemente diferentes justificadas de algún modo por un marcador textual o formula introductoria. Sin embargo, eso no quiere decir que no existan otros autores que propongan estructuras para Daniel 8;<sup>96</sup> pero las diferencias o detalles no varían mucho.

---

<sup>94</sup>La estructura es presentada en Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 328. Una estructura más detallada en ídem, *Daniel: with an Introduction to Apocalyptic Literature*, 83.

<sup>95</sup>Doukhan, *Secretos de Daniel*, 134-135. Es interesante notar que en la primera sección de la visión (8:3-14), en el bloque de “lo que ve” está dividido en dos partes por el marcador textual “y he aquí” (וְהִינֵה).

<sup>96</sup>Pröbstle presenta un cuadro de las distintas propuestas de los eruditos sobre la estructura de Daniel 8, véase Hasslberger, *Hoffnung in der Bedrangnis: Eineformkritische Untersuchung zu Dan 8 und 10-12. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament*, 4 (Ottlingen: EOS, 1977), 79-81; Klaus Koch, “Vom profetischen zum apokalyptischen Visionsbericht” *Apocalypticism in the Mediterranean World and the*

Un aspecto dificultoso e importante dentro de las estructuras propuestas es con respecto al cuerno pequeño. La dificultad radica en que, si debe ser visto paralelamente al carnero y al macho cabrío, o como una continuación de los cuatro cuernos del macho cabrío. El problema básicamente radica en la ausencia de marcadores textuales al inicio del versículo 9a; además de la supuesta argumentación del contenido mismo de la visión.

Por ejemplo, en la estructura propuesta por Collins se observa que el carnero es presentado con la fórmula introductoria *וָאֶשָׂא עֵינַי וְאָרְאָה וְהִנֵּה* “Levante mis ojos y vi y he aquí” al igual que el macho cabrío con la expresión *וָאֶנִּי הָיִיתִי מִבֵּין וְהִנֵּה* “Estaba reflexionando y he aquí”. Ambas expresiones contienen un verbo de percepción; además, la expresión *וְהִנֵּה*, “he aquí”, es tomada como fórmula introductoria tanto para el carnero como para el macho cabrío. Sin embargo, en relación al “cuerno pequeño” que inicia en el versículo 9a no existe un verbo de percepción y la expresión *וְהִנֵּה* “he aquí” está ausente. En consecuencia, esto ha llevado a algunos eruditos, entre ellos Koch y Collins,

---

*Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*, 2da ed., ed. David Hellholm, (Tübingen: Mohr, 1989), 416-421; cf. Koch, Klaus. *Vor der Wende der Zeiten: Beiträge zur apokalyptischen Literatur*, ed. Uwe Gießmer y Martin Krause, *Gesammelte Aufsätze*, vol. 3 (Neukirchen Vluyn: Neukirchener, 1996), 172-173; Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 328. Idem, *Daniel: With an Introduction to Apocalyptic Literature*, 83; Goldingay, *Daniel*, 203); Gillmayr-Bucher, Susanne. “Gedankenverlauf und Textgliederung in Daniel 8” en “*Und die Wahrheit wurde hinweggefegt*”: *Daniel 8 linguistisch interpretiert*, ed. Winfried Bader, (Tübingen: Francke, 1994), 60-61; Achim Behrens, *Prophetische Visionsschilderungen im Alten Testament: Sprachliche Eigenarten, Funktion und Geschichte einer Gattung*, *Alter Orient und Altes Testament*, 292 (Munster: Ugarit, 2002), 317-320; Ernest Lucas, *Daniel*, *Apollos Old Testament Commentary*, vol. 20. (Leicester, England: Apollos; Downers Grove: InterVarsity, 2002), 208-209 y Holger Gzella, *Cosmic Battle and Political Conflict: Studies in Verbal Syntax and Contextual Interpretation of Daniel 8*, *Biblica et orientalia*, 47 (Rome: Pontifical Biblical Institute, 2003), 65, 88. Todas estas propuestas puestas en paralelo de acuerdo al cuadro de Pröbstle, resalta las similitudes más que las diferencias. Véase, Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 525 (Las referencias especialmente del alemán han sido tomadas de Pröbstle).

ver la descripción del “cuerno pequeño” (vv. 9-12) como parte de la descripción del macho cabrío.

Por otro lado, según algunos eruditos esto se refuerza con el argumento mismo de la visión en el que el “cuerno pequeño” surge de uno de los cuatro cuernos ya emergidos del macho cabrío. Como puede apreciarse, esta manera de dividir estructuralmente Daniel 8 en relación al “cuerno pequeño” refuerza la intencionalidad de ubicar a Antíoco IV Epífanes en la profecía. Sin embargo, tales postulados no resuelven algunos problemas mayores. Un aspecto, es la gran cantidad de verbos usados y el espacio dedicado al “cuerno pequeño”, superando al carnero y el macho cabrío respectivamente. Tal característica sugiere de por sí, que el cuerno pequeño tiene que ser visto como una división paralela a los ya mencionados, más que vincularlo al macho cabrío o uno de los cuatro cuernos.<sup>97</sup> Además, la ausencia de un marcador textual o fórmula introductoria no parece ser un problema mayor. Collins dice que “los escritores apocalípticos no necesariamente tienen la misma preocupación por la pureza formal que algunos críticos de la forma”.<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup>Frente a la propuesta de Koch al ver los versículos 9-11 como una sub entidad del 8b (Koch, “Visionsbericht”, 417-418), o mejor dicho, ver el “cuerno pequeño” como continuidad de uno de los cuatro cuernos del macho cabrío; Pröbstle reacciona mencionando: primero, que las proformas y formas verbales como sujeto del macho cabrío y el carnero planteadas por Koch “es bastante extraño designar el cuerno en los versículos 9-12 estructuralmente como una subentidad del gran cuerno en el 8b o el macho cabrío del 8a”; segundo, el gran espacio dedicado al “cuerno pequeño” no sugiere una subentidad; y tercero, la inseguridad de Koch al referirse que tal característica se debe a una dramatización. Véase, Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 532-533.

<sup>98</sup>Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 328. Note que tal argumento Collins se basa en los versículos 13 y 14 de Daniel 8, en el cambio de visión a audición.

Por otro lado, en las microestructuras del carnero, macho cabrío y el cuerno pequeño se corresponden paralelamente por muchas similitudes. Tales características son resaltadas por el estudio de Pröbstle que comenta al respecto:

Las tres subsecciones de la visión en Daniel 8 muestran el mismo patrón: una introducción del actor principal describiendo su ubicación o punto de partida en términos, luego el movimiento del actor principal que resulta en poder absoluto (haciendo como uno le place) y auto-magnificación, y la inevitable caída.<sup>99</sup>

Tales partes estructurales propuestas por Pröbstle están bien claras y definidas tanto en el carnero, el macho cabrío y el cuerno pequeño; muchas de ellas relacionadas por partículas o términos hebreos. De esta manera, Pröbstle presenta un cuadro<sup>100</sup> en el que se considera la relación del carnero, el macho cabrío y el cuerno pequeño como una introducción a la entidad o tema a tratar, remarcado por el numeral “uno”; a pesar que está tácitamente el macho cabrío. La segunda característica es la ubicación y partida de las tres entidades ya mencionadas con las expresiones “en pie” (עמד), “viniendo” (בוא) o “salió adelante” (יצא). La tercera característica es el movimiento, justificados por partículas hebreas de dirección o movimiento. La cuarta características está en el poder o magnificación especialmente con el término הִגְדִּיל. La quinta característica es que los tres poderes tienen su caída o culminación. Los detalles se pueden ver en la tabla 10.

**Tabla 10. Relación del carnero, macho cabrío y el cuerno pequeño**

| Actor principal              | Carnero<br>(8:3-4)                     | Macho cabrío<br>(8:5-8)               | Cuerno<br>(8:9-11, 12-14)   |
|------------------------------|--|---------------------------------------|---|
| Tema                         | אֵל אֶחָד “un carnero”                 | צִפְרִי־הָעֵזִים “un macho cabrío”    | קֶרֶן־אֶחָת “un cuerno”   |
| Ubicación – Punto de partida | en pie (עמד)<br>antes (לפני) del canal | viniendo (בוא)<br>desde (מן) el oeste | salió adelante (יצא)<br>desde (מן) uno de ellos...desde (מן) pequeñez |
| Movimiento                   | Envistiendo                            | Hasta (עד) el carnero                 | hacia (אל) el sur   |

<sup>99</sup>Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 534.

<sup>100</sup>Ibíd., 535.



|                             |   |                              |   |
|-----------------------------|---|------------------------------|---|
|                             | Hacia el oeste (ה-)                             | que había visto              | hacia (ל) el este                             |
|                             | Hacia el norte (ה-)                             | parado antes                 | hacia (ל) la                                  |
|                             | Hacia el sur (ה-)                               | el canal                     | hermosa                                       |
|                             |   | apresuraron                  | Creció  |
|                             |   | hacia él (ל)                 | hasta (עד) el ejército                        |
|                             |   | arrojo a la tierra           | del cielo                                     |
|                             |   | (ארצה hif. + שלף)            | a tierra (ארצה)                               |
|                             |   | pisotear (רמס + suf.)        | pisotear (רמס + suf.)                         |
|                             |   |                              | arrojo a la tierra                            |
|                             |   |                              | (שלף hof., v. 11c)                            |
|                             |   |                              | (שלף hif. + ארצה, v. 12b)                     |
| Resultado:                  | Poder total (v. 4)                              | Poder total (vv. 7b-8a)      | Poder total (v. 12c.d)                        |
| poder total y magnificación | וְאֵין מִצִּיל מִיָּדוֹ<br>וְעָשָׂה כְּרָצוֹנוֹ | וְלֹא-הָיָה מִצִּיל מִיָּדוֹ | וְעָשְׂתָה וְהִצְלִיחָה                       |
|                             | Se engrandeció                                  | Se engrandeció               | Se engrandeció                                |
|                             | (הגדיל, v. 4)                                   | (הגדיל, v. 8a)               | (הגדיל, v. 11a)                               |
| Caída                       | Caída inmediata                                 | Caída inmediata              | Caída retrasada                               |
|                             | שָׁבַר (v. 7)                                   | שָׁבַר (v. 8)                | (עַד-מָתַי, v. 13c)                           |
|                             | Siguiente actor: el macho cabrío                | Siguiente actor: el cuerno   | (צדק, v. 14c) Siguiente actor implicado: Dios |

Como puede notarse el cuadro de Pröbstle está muy bien justificado donde se refuerza la idea de tomar al carnero, el macho cabrío y el cuerno pequeño paralelamente como tres poderes secuenciales; una distinta a la otra en la línea histórica. Incluso como dice Pröbstle:

Lo que hace el cuerno es similar a lo que los dos animales anteriores (carnero y macho cabrío) estaban haciendo. No obstante, en los versículos 9-12 no se vuelve a mencionar al macho cabrío; esto identifica al “cuerno pequeño” como “entidad totalmente independiente”.<sup>101</sup>

Otro argumento de los críticos es la dependencia del “cuerno pequeño” al macho cabrío, por el “supuesto” contenido mismo de la visión. Ellos argumentan que el “cuerno pequeño” surgió de uno de los cuatro cuernos, considerando a este como antecedente,

<sup>101</sup>Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 536.

estableciendo así la relación del “cuerno pequeño” con el macho cabrío. Sin embargo, la expresión “y de uno de ellos salió un cuerno” también puede tener como antecedente los “cuatro vientos del cielo”. La pregunta es: ¿dónde surgió el cuerno pequeño? Las respuestas han sido variadas y numerosas; sin embargo, se considera tres aspectos importantes.

Primero, en el texto hebreo no existe la expresión “cuernos”; en Daniel 8:8 la expresión hebrea es *קְוִיּוֹת אַרְבַּע* que literalmente se traduce como “cuatro prominencias”. Sin embargo, las traducciones han considerado “cuatro cuernos” por tratarse de una elipsis, que consiste en la supresión de una o más palabras por tratarse contextualmente sobrentendida. En relación a ello, Hasel reacciona diciendo que “es dudoso que se pueda hablar de un sustantivo como antecedente sintáctico adecuado cuando queda sin expresarse. Un antecedente elíptico no basta para la construcción gramatical”.<sup>102</sup> En consecuencia, el argumento a favor de tener como antecedente los “cuatro *cuernos*” se debilita por tratarse de una elipsis.

Segundo, la correspondencia de género y número es otro argumento que no concuerda con los “cuatro cuernos” como antecedente del “cuerno pequeño”. Un análisis de la expresión “y de uno de ellos” (8:9a) que en hebreo es *וּמִן־הָאַחַת מֵהֶם*, lleva el numeral “uno (*אֶחָד*)” que es un femenino singular; y la expresión “de ellos (*מֵהֶם*)” que es un masculino plural. Y relacionándola con la expresión “cuatro cuernos” uno se percata que cuatro (*אַרְבַּע*) es masculino y “cuerno”, femenino. Esta simple comparación lleva a una inconsistencia en género y número; lo cual probaría que el antecedente del “cuerno pequeño” no son “los cuatro cuernos”. Sin embargo, una comparación de la expresión “y

---

<sup>102</sup>Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin”, 397.

de uno de ellos” con los “cuatro vientos del cielo” sí concuerdan en número y género. “Vientos” (רוּחוֹת) es femenino y “cielos” (הַשָּׁמַיִם), masculino. Los “vientos” se corresponden en género y número con “y uno”, mientras que “cielos” se corresponde en género y número con “de ellos”. Esta correspondencia, es sintácticamente válida siendo el antecedente del “cuerno pequeño” “los cuatro vientos del cielo” y no “los cuatro cuernos”.<sup>103</sup>

Tercero, es la aliteración que quiere decir paralelismo gramatical a través de las terminaciones hebreas. Esta propuesta es dada por Doukhan donde resalta el juego de las consonantes hebreas de ת y ה.<sup>104</sup> Es así como las expresiones tienen un arreglo estilístico que se puede apreciar a continuación.

Vientos (femenino) del cielo (masculino)      רוּחוֹת [ת] הַשָּׁמַיִם [ם]

De uno (femenino) de ellos (masculino)      וּמִן-הָאֵלֶּם [ת] מֶה [ם]

Como puede apreciarse las consonantes hacen un arreglo estilístico cuyo propósito es relacionar al “cuerno pequeño” con los “cuatro vientos del cielo”. No obstante, estas tres argumentaciones han sido consideradas poco sólidas por Martin Pröbstle. En el caso de la elipsis, él refiere que “no hay razón por la cual un sustantivo

---

<sup>103</sup>Es preciso aclarar que la expresión “cuatro” quedaría de lado, o en una construcción quiástica se correspondería con la conjunción y preposición hebrea que esta al inicio del 9a. Sin embargo, la correspondencia sintáctica, teniendo la expresión “vientos (femenino) del cielo (masculino)” con “y de uno (femenino) de ellos (masculino)” no queda de ninguna manera descartada. Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin”, 392-399. Incluso es bueno precisar que “vientos (רוּחוֹת)” puede ser femenino y masculino. Hasel dice que “aunque la palabra hebrea ‘vientos’ tiene forma femenina en el versículo 8; hace masculina porque se usa metafóricamente para los puntos cardinales cuando va unida a ‘cielos’”. En este caso, para Hasel, el sufijo masculino “ellos” puede también referirse a “vientos” en su función masculina. Véase Ibíd, 396; cf. Alomía, *Daniel el profeta mesiánico*, 268-269. Idem, “El cuerno pequeño de Daniel 8”, 97-99; Shea, *Estudios Selectos*, 41-43.

<sup>104</sup>Doukhan, *Secretos de Daniel*, 126.

elíptico no pueda funcionar como antecedente de ‘uno de ellos’”.<sup>105</sup> Incluso compara la expresión “cuerno notable” (קֶרֶן חֲזוֹת) del 8:5, con “cuatro notables” (חֲזוֹת אַרְבַּע) a través del adjetivo hebreo חֲזוֹת; infiriendo del mismo texto que los “cuatro notables” surgieron del “cuerno notable” que inicial tenía el macho cabrío.<sup>106</sup> En el caso de las correspondencias en género y número, Pröbstle al igual que Pfandl menciona que la mezcla de género en el hebreo es bastante común y la correspondencia del “cuerno pequeño” con los “cuatro vientos del cielo”; no es determinante.<sup>107</sup> Sin embargo, Pröbstle sugiere otros argumentos para considerar como antecedente del “cuerno pequeño” a los “cuatro vientos del cielo”.<sup>108</sup> Primero, la frase “cuatro vientos de los cielos” es el antecedente más próximo a la expresión “y de uno de ellos”. Segundo, los movimientos de expansión geográfica del “cuerno pequeño” sugieren que este salió de uno de los

---

<sup>105</sup>Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 119.

<sup>106</sup>Ibíd.

<sup>107</sup>Pfandl, además menciona tres detalles. “Primero, Daniel nunca usa sufijos plurales femeninos; y el sufijo masculino ‘ellos’ en el 8: 9 se refiere a los ‘vientos del cielo’ femeninos o a los ‘cuernos’ femeninos. El sufijo plural masculino parece ser la opción predeterminada, incluso cuando el nombre al que se refiere es femenino (por ejemplo, un sufijo plural masculino se usa para referirse a un sustantivo plural femenino en Daniel 1: 5 en hebreo, así como en 2:33, 41, 44; 7: 8, 19 en arameo). Segundo, una comparación de la frase ‘uno de ellos’ en Daniel 8: 9 con las frases similares en 1 Crónicas 21:10 (‘uno [f.] de ellos [f.]’), y 2 Samuel 24:12 (‘uno [f] de ellos [m.]’) muestra que un sufijo plural masculino (‘ellos’) puede referirse a un sustantivo femenino omitido en plural, como lo hace el número femenino ‘uno’”. Véase Gerhard Pfandl, “Class – Seminar Sanctuary Doctrine” (monografía para la maestría en teología “Doctrina del Santuario”, Universidad Peruana Unión, enero 2015), 52. Véase también todo el análisis exegético técnico en Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 106-117.

<sup>108</sup>Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 120-126.

cuatro puntos cardinales; o sea, de los “cuatro vientos del cielo” (oeste) para crecer hacia los otros tres puntos cardinales (este, sur y la tierra hermosa). Tercero, la estructura de la perícopa del “cuerno pequeño” sugiere que este tiene que ser visto de manera paralela, al carnero y el macho cabrío. Cuarto, la relación de aliteración ya mencionada arriba. Quinto, el paralelismo de relación y características similares con el “cuerno pequeño” de Daniel 7. Sexto, la palabra hebrea usada para el movimiento del cuerno no es עָלָה “crecer”,<sup>109</sup> que normalmente se lo usa para referirse al crecimiento de uno de los dos cuernos del carnero o al crecimiento de los cuatro cuernos tras la ruptura del cuerno notable del macho cabrío. En cambio, para el “cuerno pequeño” se usa סָרַח “surgir”,<sup>110</sup> que tiene más connotaciones de movimiento geográfico.<sup>111</sup>

Hasta aquí se ha podido analizar las propuestas que pesan a favor de tener como antecedente del “cuerno pequeño” a los “cuatro vientos del cielo”. Si bien la postura de relación en género y número puede ser cuestionado, existen otros argumentos contextuales y exegéticos que respaldan que el “cuerno pequeño” surge de uno de los puntos cardinales.<sup>112</sup> En consecuencia, en la estructura general del Daniel 8, el “cuerno

---

<sup>109</sup>También significa, subir, ascender, escalar, levantarse entre otros. Véase Schökel, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, 564.

<sup>110</sup>También significa salir, brotar, aparecer, asomarse. *Ibíd.*, 326. Es interesante notar que סָרַח tiene que ver más con una aparición abrupta que con una continuidad de crecimiento.

<sup>111</sup>Hasel menciona que este verbo סָרַח se usa para “desplazar o avanzar en el sentido de pasar de un punto cardinal a otro. Se describe una expansión horizontal; no un crecimiento vertical”, véase Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin”, 298.

<sup>112</sup>Uno de los argumentos usados también por los críticos es que normalmente “un cuerno” tiene que estar unido a algún animal. Sin embargo, la descripción de “cuernos” solos y en acción de ataque era una figura muy común en la Biblia, como en Zacarías

pequeño” debe ser considerado de manera paralela al igual que el carnero y el macho cabrío.

Hasta aquí se puede sugerir la siguiente estructura de Daniel 8 considerando tanto el tema de la visión como los marcadores textuales que la justifican

Prólogo (8:1-2a)

- I. Introducción de la visión (8:2b). Marcador textual *וַיְהִי בִּרְאֵתִי*, “Y fue en mi ver”.
- A. Carnero (8:3-4). Marcador textual *וְנִשְׂאָה עֵינַי וְנִרְאָה וְהִנֵּה*, “Y alce mis ojos y mire y he aquí”.
- B. Macho Cabrío (8:5-8). Marcador textual *וְנִאֲנִי הָיִיתִי מְבִין וְהִנֵּה*, “Y yo estaba pensando y he aquí”.
- C. Cuerno Pequeño (8:9-12). Marcador textual, *וַיָּצֵא*, “surgió”<sup>113</sup>
- D. Audición (8:13-14a). Marcador textual, *וַיִּשְׁמָעָהּ*, “Y oí”<sup>114</sup>

---

1:18-21, cf. Alomía, *Daniel el profeta mesiánico*, 266.

<sup>113</sup>Como ya se ha discutido arriba el versículo 9 no tiene un marcador textual regular como el carnero o el macho cabrío. Sin embargo, dos aspectos se deben considerar del primer verbo en mención. Primero, que *וַיָּצֵא* está en su forma masculina teniendo como sujeto a “cuernos” que es femenino. Esta inconsistencia es una acción estilística del autor para marcar el cambio a un nuevo y peor personaje entrado en la escena. Segundo, el verbo *וַיָּצֵא* rompe el uso normal para describir “crecimiento” en Daniel. O sea, Daniel, en el 8:3, 8 usa normalmente el verbo *וַיִּקְרָא* para expresar crecimiento”; sin embargo, en el 9a rompe esa consistencia y cambia de manera deliberada a *וַיָּצֵא* para expresar “surgimiento”. Este cambio verbal, refiere un marcador textual en sí mismo.

<sup>114</sup>Algunos autores como Pröbstle, consideran que el versículo 12 debe ser considerado como parte de la audición. Esto es porque primero, el versículo 12 exhibe un tiempo diferente al dejar las formas *wayyitol* o *qatal* (tiempo pasado) para pasar a las formas *yiqtol* y *weqatal* (tiempo futuro). Segundo, el regreso al género femenino, remarcando el cambio de actor principal del cuerno, al “ejército” (distinto al “ejército” del versículo 10) como instrumento de las acciones del cuerno. Estos cambios inusuales, justifican según Pröbstle que el versículo 12 no debe ser considerado como parte de las acciones del “cuerno pequeño”. Además, él considera que el clímax del cuerno se dio en el versículo 11, y el 12 es una repetición de lo ya alcanzado; y que esta repetición está más acorde con la audición. Véase, Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 550-552. Sin embargo, el “ejército” entregado del v. 12 en vez de repetir, remarca más y complementa los conceptos expresados en el versículo 11. Las acciones del cuerno pequeño están tan ligadas de manera secuencial (10-12), sin ningún marcador textual claro que los separe. Si bien los cambios verbales de géneros pueden enfatizar algún cambio o giro, en este caso el tener verbos femeninos (v.10),

- E. Purificación del santuario (8:14b). Palabra clímax *hápax legómenon* וְנִצָּדֵק, “purificado”.
  - II. Introducción de la explicación (8:15a). Marcador textual וְנִהְיֵי בְּרָאִתִּי, “Y fue en mi contemplar (ver)”.
  - A. Epifanía del intérprete y tiempo del fin (8:15b-19). Marcador textual וְאַבְרָקְשָׁה בִּינָה וְהִנֵּה, “Y busque significado y he aquí”.
  - B. Carnero (8:20). Inicia con referencia al carnero “הָאֵיל”.<sup>115</sup>
  - C. Macho Cabrío (8:21-22). Inicia con referencia al macho cabrío “הַצֶּפִּיר”.
  - D. Cuerno Pequeño (8:23-25). Separa el reino del macho cabrío con la expresión, וְבְאַחֲרֵית מַלְכוּתָם, “al final de estos reinos”.
  - E. Tiempo del fin de las 2300 tardes y mañanas (8:26) (Purificación del santuario). Determina la expresión específica de וְנִצָּדֵק.
- Epílogo (8:27).

Como puede notarse, la estructura está justificada con distintas expresiones que sirven como marcadores textuales, a excepción de la sección E del primer y segundo bloque, que tratan sobre la purificación del santuario. Esta particularidad se debe a que la purificación del santuario (וְנִצָּדֵק קֹדֶשׁ) debe ser visto como climax y a su vez la solución

---

luego masculino (v.11) y finalmente verbos femeninos (v.12), hace que estilísticamente estos versículos sean inseparables. Por lo tanto, es muy difícil pensar que el versículo 12 sea parte de la audición. Además, suponiendo el caso que lo fuera, no tiene sentido el marcador inicial “Y oí (וְאֶשְׁמָעָה)” del versículo 13. Por el contrario, el cambio de los géneros de los versículos 10, 11 y 12 se debe a una alteración climática de las acciones del cuerno pequeño; pues en el versículo 11 su ataque es con el mismo “príncipe de los ejércitos.” Es así como el versículo 10 los verbos son femeninos en referencia a las acciones del “cuerno”; pero se altera su cambio en el versículo 11 al masculino por las acciones grotescas contra el “príncipe de los ejércitos”; pero luego retoma en el versículo 12 a verbos femeninos para seguir el lineamiento iniciados en el versículo 10. En otras palabras, el cambio de género, en vez de vérselo como una evidencia para poner al versículo 12 como parte de la audición, se lo debe ver como evidencia para considerarlo como parte de la descripción del mismo “cuerno pequeño”. Una forma extructura de los explicado sería así:

- A. Verbos femeninos (Acciones del cuerno pequeño)
- B. Verbos masculinos (Acciones climáticas (grotescas) del cuerno pequeño)
- A' Verbos femeninos (Acciones del cuerno pequeño)

<sup>115</sup>Se debe precisar que el versículo 19 usa el término הִנֵּה “he aquí”; pero no se lo considera como marcador textual, pues no tiene como sujeto a Daniel, sino el ángel intérprete como parte continua de su argumentación. Además, su morfología es distinta a las otras mencionadas en Daniel 8.

de las acciones del cuerno pequeño.

De la misma manera, en el segundo bloque que es la interpretación de la visión, termina haciendo una mención tácita del mismo, ubicando su cumplimiento en el tiempo del fin. El tema de la purificación central en toda visión es también considerada por otros autores que no dudan en hacer estructuras quiásticas de Daniel 8, poniendo la purificación del santuario como centro de la visión.<sup>116</sup> En consecuencia, la estructura sugiere una finalización y clímax, que es la “Purificación del santuario”. Sin embargo, contextualmente de acuerdo a las acciones del “cuerno pequeño”, ¿tendrá קִטְּפָן que ver con algún tipo de purificación, o restauración o vindicación? Su importancia es clara en la visión; pero su naturaleza tiene que responder al contenido de la misma, o sea, su interpretación; para ello debe establecerse el texto primero.

#### **Análisis de crítica textual de קִטְּפָן en Daniel 8:14**

---

<sup>116</sup>Alomía propone una estructura quiástica interesante:

A – v. 3-4 Carnero

B – v. 5-8 Macho Cabrío

C – v. 9-13 “Cuerno pequeño” – Ataca al santuario, quitando el *tamid*

(del mesías) y pisoteando la verdad.

D – v. 14-19 – Purificación del santuario al final de los 2300

D’ – v. 26 – “La visión de los 2300 (el ministerio del mesías en su santuario y el ataque a éste por el cuerno pequeño es verdadera”

C’ – v. 23-25 El “cuerno pequeño” – Ataque al mesías (después de Grecia)

B’ – v. 21-22 Macho cabrío es Grecia

A’ – v. 20 Carnero es Medo-Persia.

Esta estructura propuesta por Alomía no considera marcadores textuales; y está ceñida al contenido mismo de la visión. Por otro lado, la segunda parte del quiasmo no es secuencial, sino empieza del final hacia atrás. Sin embargo, la secuencia es consecuente con el tema central mismo de la visión. Véase Alomía, *Daniel el profeta mesiánico*, 324.



De acuerdo al aparato crítico de la *BHS*, por lo menos unas 46 variantes textuales se encuentran en el capítulo 8 de Daniel.<sup>117</sup> Sin embargo, el término  $\text{קִדְּשׁ}$  no está considerado dentro de estas variantes, no obstante, su estudio en el marco de la crítica textual se hace pertinente especialmente de cómo entendieron las versiones griegas de la Biblia hebrea.

Es interesante que las versiones antiguas entendieron a  $\text{קִדְּשׁ}$  como “purificado”, lo cual lleva a preguntarse: ¿cuáles fueron las razones? ¿Entendieron ellos mejor lo que quería decirse con  $\text{קִדְּשׁ}$  más que lo que significa literalmente?

Por otra parte, los críticos normalmente han argumentado que la traducción de  $\text{קִדְּשׁ}$  por  $\kappa\alpha\theta\alpha\rho\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ , “purificado”, de las versiones griegas de la LXX y TH se debe por la influencia de los hechos perpetrados por Antíoco IV Epífanes (167-164 a.C.),<sup>118</sup> reflejando la experiencia de la profanación y reconsagración del templo en tiempo macabeo.<sup>119</sup> Por ello, Hasel afirma que “si hubiese sido traducido (el libro de Daniel) antes de los acontecimientos de 167-164 a.C., no contendría reflejo alguno de tales hechos”.<sup>120</sup>

Estos cuestionamientos y argumentaciones merecen ser tratatados de manera más detenida y cuidadosa en el marco de la crítica textual, analizando si existió alguna

---

<sup>117</sup>Para un breve análisis de cada una de variantes según el aparato crítico de la *BHS*, véase el Apéndice B.

<sup>118</sup>Según Pröbstle, “existe la posibilidad de que tal interpretación, haya sido influenciada históricamente por la limpieza del templo por los Macabeos”, Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 418.

<sup>119</sup>Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin”, 457.

<sup>120</sup>Ibíd. Lo del paréntesis no está en el original.

influencia macabea de las versiones griegas a lo largo de su composición. Por lo tanto, la presente sección se concentra primero en una breve historia de las versiones griegas antiguas como la Séptuaginta (LXX) y la Theodoción (TH) y sus recensiones para determinar si Daniel fue traducido al griego antes o después de los acontecimientos de 167-164 a.C. Segundo, se analiza si existió algún tipo de edición o influencia de acuerdo a la evidencia interna de estas versiones en Daniel 8. Tercero, se indaga el término καθαρίζω en la LXX y su uso con otras partes del AT.

### **La Septuaginta, Theodoción y recensiones**

La LXX o “Septuaginta” como nombre es muy debatida;<sup>121</sup> una de las razones tiene que ver básicamente con la historicidad de su composición. El término es tomado por el relato de la “Carta de Aristeas” quien narró entre otras cosas que seleccionó a 72 escribas, 6 de cada tribu para traducir el AT al griego, y que estos fueron llevados a Alejandría, terminando su trabajo en 72 días. Como eran 72 los traductores en 72 días, se le asignó el nombre de LXX.<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup>Peters resalta que para algunos la LXX es solo el Pentateuco; para otros, todo el Antiguo Testamento, otros que piensan que los manuscritos existentes son corruptos y consideran una parte de ella son “Ur-Septuaginta” o “Septuaginta Original”, o “Proto-Septuaginta”. El problema radica que la LXX como un todo, fue el producto de proceso de siglos, y que esta no se produjo en su totalidad en el tiempo de Ptolomeo Filadelfo II, por lo que usan términos para las distintas fuentes griegas, como LXX(A) del Códice Alejandrino o LXX(B) del Vaticano entre otros. Véase las reacciones completas en Melvin K. H. Peters, “Septuagint”, en *ABD*, 5:1093-1094. Por su parte, Silva y Jobes, que reconocen también la complejidad del término, mencionan que “debido a que la traducción griega de la Biblia hebrea tiene una historia tan larga y complicada, el nombre Septuaginta se usa para referirse a varias cosas bastante diferentes. En su sentido más general, el término se usa para referirse a cualquiera o todas las traducciones griegas antiguas de la Biblia hebrea”. Véase, K. H. Jobes y M. Silva. “Septuagint”, *The Zondervan Encyclopedia of the Bible*, eds. Moisés Silva y Merrill Chapin Tenney (Grand Rapids, MI: The Zondervan Corporation, 2009), 5:404.

<sup>122</sup>Para la historia de los orígenes de la LXX, véase, Peters, “Septuagint”, 5:1096, y K. H. Jobes y M. Silva. “Septuagint”, 5: 405-407.

Toda esta gran empresa de traducción se desarrolló en tiempos del Ptolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.).<sup>123</sup> No obstante, los especialistas han cuestionado la historicidad de esta carta, tomándolo más como una novela y resaltando las incongruencias o inexactitudes, como la mención de Demetrio de Phalerum como jefe de bibliotecarios, de quien se cree que nunca tomó el cargo, ni lo ocupó en la corte de Ptolomeo II Filadelfo. Así también, la mención de Menedemo de Eritria que se lo pone presente en el banquete celebrado en honor a los traductores “cuando ya había muerto dos años antes del final del reinado de Ptolomeo I Soter”.<sup>124</sup> Sin embargo, a pesar de las críticas, la “Carta a Aristeas” es el documento más importante para saber cómo se confeccionó la LXX.<sup>125</sup> Al margen de las inexactitudes históricas, algunos eruditos consideran la carta con “un fondo de verdad esencial”.<sup>126</sup>

Dentro de las críticas e incertidumbres de la LXX se han planteado algunas teorías al respecto. Entre ellos, es la posición de P. Kahle, quien argumentó (1915) que no hubo una traducción original, sino muchas para satisfacer las comunidades judías en

---

<sup>123</sup>Según Soderlund, “el documento describe cómo el bibliotecario real en Alejandría, supuestamente Demetrius de Phalerum convenció al rey de la importancia de obtener para su biblioteca una copia de la ley judía. Sin embargo, dado que la ley existía solo en el idioma hebreo, primero tuvo que ser traducida.” Véase, S. K. Soderlund, “Septuagint”, *The International Standard Bible Encyclopedia*, ed. Geoffrey W. Bromiley (Wm. B. Eerdmans, 1988; 2002), 4:402.

<sup>124</sup>Peters, “Septuagint”, *ABD*, 5:1096; cf. Edno Almeida, “El origen de la Septuaginta según la carta de Aristeas”, *Theologika* 19, no. 2 (2004): 287-300.

<sup>125</sup>Existen otras fuentes como la de Aristóbulo (mediados del II a.C.), Filón de Alejandría, Josefo y fuentes rabínicas (Trebolle, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, 317). Pero todas estas fuentes son secundarias a lo presentado en la “Carta de Aristeas”, considerando posible su dependencia.

<sup>126</sup>Trebolle, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, 317.

Aleandría. Consideró la “Carta a Aristeas” como una propaganda para la revisión de las traducciones existentes. Por ello, Kahle sugirió que “la tarea de la erudición en este campo no es reconstruir o siquiera intentar una reconstrucción hipotética del texto original de la versión, sino reunir y examinar con el mayor cuidado todos los fragmentos y rastros de las primeras formas de la Biblia griega”.<sup>127</sup>

Una segunda teoría es la de Paul de Lagarde, quien propone la búsqueda de un prototipo. Para tal empresa propuso su reconstrucción analizando de tres recensiones, la de Orígenes, Luciano y Hesiquio. Sin embargo, tal propósito no se logró, pues de la recensión de Hesiquio poco o casi nada se sabe. Por su parte, sobre la de Luciano existe mucha controversia.<sup>128</sup>

Una tercera es la posición de Tov, quien pone cuatro etapas, siendo la primera etapa la traducción original; la segunda una variedad de tradiciones textuales y correcciones en los rollos conocidos; la tercera, la estabilización textual en los siglos I y II d.C; finalmente, la cuarta, la creación de nuevas revisiones como la de Orígenes y Luciano y grupo textuales.<sup>129</sup> Esta última es la que quizás mayor apoyo ha recibido.

Actualmente se siguen planteando algunas conjeturas en relación al origen de LXX;<sup>130</sup> pero al menos, la mayoría de los eruditos acepta que el Pentateuco o “la Ley” se tradujeron alrededor del siglo III a.C. Pero el resto de libros del AT se cree que fue un

---

<sup>127</sup>Peters, “Septuagint”, *ABD*, 5:1096-1097.

<sup>128</sup>Para una breve historia de las versiones de Orígenes, Luciano y Hesiquio, véase Treballe, *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana*, 325-328.

<sup>129</sup>Peters, “Septuagint”, *ABD*, 5:1097.

<sup>130</sup>*Ibíd.*, 1097. Cf. Treballe, *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana*, 322.

proceso aproximando de dos siglos después.<sup>131</sup> Sin embargo, esta última postura, pareciera estar más fundamentado en el paradigma de la composición tardía de los libros del AT.

Hasta aquí el problema para el interés de esta investigación radica en no tener evidencias de un cuerpo unificado de la LXX de todo el AT que justifique que Daniel y el resto de libros de AT se tradujeran por el mismo tiempo (III a.C.) en que se tradujo la LXX del Pentateuco. Los fragmentos más antiguos en papiro no pueden constatar que la traducción se llevó de manera conjunta e integral, lo cual hace suponer hipótesis diacrónicas de traducción.<sup>132</sup>

Al menos, como ya se mencionó, para el Pentateuco pareciera haber mayor consenso en el tiempo de su traducción; pero no así para Daniel. Sin embargo, la versión de Theodoción resalta la existencia de un prototipo o arquetipo de la LXX que permitió un proceso de recensión y corrección del texto griego para ser más fiel al texto hebreo. En este aspecto, la versión de Theodoción traduce el término פָּרָק al igual que la LXX como καθαρισθήσεται “será purificado”.

Normalmente, esta versión es asignada a un personaje llamado Theodoción del siglo II.<sup>133</sup> Su versión griega, según Treballe, “gozó de tal difusión que sustituyó al texto

---

<sup>131</sup>John B. Graybill, “Septuagint”, *New International Bible Dictionary*, eds. J.D. Douglas y Merrill Chapin Tenney (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987), 916.

<sup>132</sup>Veáse los manuscritos de LXX en los papiros más antiguos hasta los documentos más recientes en Peters, “Septuagint”, 5:1094-1096. Los manuscritos más importantes son las de Vaticano (B), del Sinaítico (א), y el Alejandrino (A), estos representan a la LXX de manera unido; pero estos códices datan recién del siglo IV y V d.C. Véase, Treballe, *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana*, 320.

<sup>133</sup>Se cree que Theodoción posiblemente fue un convertido al cristianismo y luego

de la versión original de LXX en gran parte de los manuscritos que nos han llegado. Orígenes la utilizó en su Hexapla para llenar las lagunas del texto de LXX”.<sup>134</sup> Incluso la versión de Theodoción de Daniel llegó a reemplazar la versión griega de Daniel de la LXX. Sin embargo, un aspecto más interesante que se resalta, es que “numerosas citas del AT griego contenidas en el NT reproducen el texto de Teodoción”.<sup>135</sup> Trebolle menciona que “el Apocalipsis cita el libro de Daniel conforme al texto de Teodoción y no al de LXX. Hebreos 11:33 y 1 Corintios 15:24, citan al libro de Isaías según Teodoción. Clemente Romano (*1 Clemente 34,6*) parece haber utilizado también el texto teodociónico de Daniel”.<sup>136</sup>

Todo esto implica que existió un texto similar a la versión de Theodoción antes que el personaje mismo. Esta realidad, originalmente llevó a los eruditos a suponer un Ur-Theodoción o Proto-Theodoción.<sup>137</sup> Incluso, con el descubrimiento del rollo de los “doce profetas” de Nahal Hever,<sup>138</sup> y gracias a los estudios de D. Barthélemy, se evidenció la existencia de una recensión “Proto-Theodociónica” o “*kaige*-Theodociónico”, antes de las recensiones de Aquila y Theodoción mismo.<sup>139</sup>

---

al judaísmo. Que vivió en tiempos de Marco Aurelio (161-180), véase S. K. Soderlund, “Septuagint”, 4:404.

<sup>134</sup>Trebolle, *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana*, 330.

<sup>135</sup>Ibíd., 331

<sup>136</sup>Ibíd.

<sup>137</sup>K. H. Jobes y M. Silva, *ABD*, “Septuagint”, 5: 409.

<sup>138</sup>Es un rollo de cuerno descubierto en el desierto de Judea en 1952; y la fecha que se le asigna es del I d.C., véase Trebolle, *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana*, 321.

<sup>139</sup>Se la llama recensiones porque trabajaron bajo una obra previa. Para el impacto de Dominique Barthélemy. Véase, Trebolle, *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana*, 331.

Mucha discusión se ha desatado en relación al tema, en el sentido de cómo habrá sido la recensión de Proto-Theodoción y cómo fueron sus orígenes. Sin embargo, la existencia de una recensión de un siglo y hasta dos siglos antes de Theodoción es aceptada casi unánimemente.<sup>140</sup>

De todos los testimonios pre-Theodociónicos, el pre-Theodoción de Daniel o simplemente Theodoción de Daniel, ocupa un lugar especial e importante. Pues como se dijo, este llegó a reemplazar a la versión griega de Daniel de la LXX, ya en los tiempos de los apóstoles. Por ejemplo, en la homilía a los Hebreos, considerada una carta que usó mucho la LXX, el autor dependió de algunas precisiones del Theodoción de Daniel. Al respecto, Jobes y Silva ponen un ejemplo sobre la alusión o cita a Daniel 6:22 (BH 6:23)<sup>141</sup> registrado en Hebreo 11:33, para evidenciar la dependencia de Pablo sobre la versión de Theodoción de Daniel, antes que la LXX de Daniel. Esto se aprecia a continuación en líneas paralelas:

|               |                                  |                          |
|---------------|----------------------------------|--------------------------|
| LXX           | σέσωκέ με ὁ θεὸς ἀπὸ τῶν λεόντων | “Dios me salvo...leones” |
| TH de Daniel  | ἐνέφραξεν τὰ στόματα τῶν λεόντων | “Dios cerró...leones”    |
| Hebreos 11:33 | ἔφραξαν στόματα λεόντων          | “Dios cerró...leones”    |

Por lo tanto, si Pablo a mediados del primer siglo usaba el Theodoción de Daniel,

---

Peters, “Septuagint”, 5:1098. Leonard J. Greenspoon, “Theodotion, Theodotion’s Version” en *ABD*, 6: 447-448.

<sup>140</sup>K. H Jobes y M. Silva. “Septuagint”, *ABD*, 5: 409; S. K. Soderlund, “Septuagint”, *The International Standard Bible Encyclopedia*, ed. Geoffrey W. Bromiley (Wm. B. Eerdmans, 1988; 2002), 4: 404-405; Trebelle, *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana*, 331.

<sup>141</sup>K. H Jobes y M. Silva. “Septuagint”, 5: 409.

se puede sugerir que al menos entre finales del siglo I a.C o probablemente a inicios del siglo I d.C, existía un tipo de recensión que empezó a partir de un trabajo de correcciones a la vieja versión griega de LXX, aspecto que continuó con las versiones posteriores de Aquila, Sínamaco y Theodoción.

Estas correcciones, en especial la de Theodoción, consistían en “producir un texto que conservara gran parte del sabor del original semítico y al mismo tiempo atrajera a un amplio público de hablantes de griego, en esto tuvo éxito”.<sup>142</sup> En consecuencia, las citas neotestamentarias del Proto-Theodoción, el Theodoción de Daniel y el rollo de los “doce profetas” evidencian todo este proceso de recensión. En el mismo contexto, en relación a los “Doce profetas”. Trebolle refiere que

este rollo ha hecho posible conocer el hecho de que, con anterioridad a las grandes recensiones cristianas y a las versiones o revisiones judías antes citadas, el judaísmo palestino emprendió aproximadamente hacia el 50 d.C. (Barthélemy) o tal vez hacia finales del I a.C., una ardua labor de revisión del texto de la primitiva versión griega.<sup>143</sup>

Hasta aquí, la exploración lleva a dos conclusiones preliminares. Primera, siendo que la versión de Theodoción de Daniel existió a mediados del I d.C. (Barthélemy) o a finales del I a.C. (Trebolle), y considerando su naturaleza de recensión o revisión, es lógico suponer la existencia de una versión anterior a ella, es decir, mucho más antigua, siendo esta con seguridad la versión griega de la LXX de Daniel. Así, la LXX de Daniel, si se considera que no existió en tiempos de Ptolomeo Filadelfo, al menos estuvo muy cerca a ese tiempo. Pues, para que una versión sea popular y luego entre algún proceso de

---

<sup>142</sup>Greenspoon, “Theodotion, Theodotion's Version”, 6: 448. Por su parte, Trebolle refiere que “el propósito de esta revisión era corregir el texto griego en función del texto hebreo que por entonces tomaba carácter oficial en los círculos rabínicos de Palestina”, véase Trebolle, *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana*, 331.

<sup>143</sup>Ibíd, 331.



recensión tuvo que haber pasado un largo y considerable tiempo.

Segunda, las correcciones por las que pasó la versión de la LXX de Daniel hasta la versión del Theodoción de Daniel, incluso hasta la versión Theodociónica del siglo II d.C., indica que el término καθαρισθήσεται, “purificar” no se alteró con ninguna corrección o actualización, sino que se conservó.

Este detalle muestra que si bien los revisores de las versiones posteriores estaban preocupados en corregir la versión griega de LXX y hacerla más cercana a la versión hebrea; no alteraron el entendimiento de טָהַר, pues siendo gramáticos y traductores entendieron que el término simplemente significa “purificado” (καθαρισθήσεται).

### **Falta de evidencias internas de edición o influencia antiocana**

Como ya se ha referido arriba, existe la crítica que la versión de LXX había sido influenciada por la “purificación” del santuario por los macabeos a raíz de los hechos de Antíoco IV Epífanes. Si esta premisa es cierta, entonces deberían existir otras modificaciones o adaptaciones en el capítulo 8. No obstante, las características más importantes de este capítulo sugieren totalmente lo contrario. A continuación, se presenta algunas evidencias.

La expresión griega “καὶ κατίσχυσε καὶ ἐπάταξεν ἐπὶ μεσημβρίαν καὶ ἐπ’ ἀνατολὰς καὶ ἐπὶ βορρᾶν” (Dn 8:9, LXX), en donde se resalta que el “cuerno pequeño” empieza su poderío para “dominar” (κατίσχυσε) hacia el sur (μεσημβρίαν), *hacia el* este (ἀνατολὰς) y *hacia* norte (βορρᾶν). Sin embargo, la historia resalta totalmente lo contrario, pues entre los años 167-164 a.C., eran muy conocidas las limitaciones de Antíoco IV Epífanes para crecer hacia el sur. En el año 168 a.C., Antíoco había sido

expulsado de Egipto, por el enviado romano Popilius Laenas.<sup>144</sup>

Ese mismo año, los griegos fueron golpeados irreparablemente por los romanos en la batalla de Pidna. Por lo tanto, hablar de crecimiento o empoderamiento, en el supuesto caso que el “cuerno pequeño” sea Antíoco, es incompatible. De la misma manera ocurre con la expresión hacia el “este” (ἀνατολὰς). Abos-Padilla dice que “no se conoce siquiera que Antíoco IV hubiese pensado en una expansión de su reino hacia el oriente”.<sup>145</sup> Como puede notarse una armonización de términos con los hechos antiocanos hubiera sugerido expresiones más reales a limitaciones militares de Antíoco IV Epífanes. Incluso la LXX sugiere el cambio hebreo de מִן־עֲצֻמָּתוֹ “desde su pequeñez” por ἰσχυρόν (Dn 8:9) que significa “poderoso, intenso grande”. Expresión que es contraproducente con la realidad histórica de Antíoco.

Otra expresión griega es δισχίλια τριακόσια “dos mil trescientas” (LXX Dn 8:14). Esta expresión señala que los hechos de profanación ocurrieron 2300 días literales que es equivalente un poco más de seis años. La erudición ha tratado de ponerlo en 1150 días, considerando que 2300 no se refiere a días, sino a “sacrificios (זִמְחָה?)”, con fines de armonizar el tiempo de la profanación del santuario judío por Antíoco. Sin embargo, tanto la LXX como TH usan la expresión ἑσπέρας καὶ πρωὶ ἡμέραι “tarde y mañana días”. La inserción de ἡμέραι “días”, según Schwantes, sugiere que estas versiones “entendieron que la expresión denotaba días”.<sup>146</sup> Aun considerando el caso que hubieran sido 1150 días, tampoco encaja con la especificación antíocana. Según 1 Macabeos 1:54,

---

<sup>144</sup>Abos-Padilla, “Defensa de Antíoco Epífanes”, 100.

<sup>145</sup>Ibíd., 110.

<sup>146</sup>Schwantes, “Repaso de *‘ereb boqer* en Daniel 8:14”, 472.

59, la profanación empezó el día 15, noveno mes del 145; en 1 Macabeos 4: 52, 54 dice que se reconsagró el altar el día 25, noveno mes del 148. Al respecto, Shea reacciona y afirma que “de manera, que se está involucrando un periodo de tres años, o tres años y diez días. Ni los 2300 días literales, ni los 1150 días literales se ajustan a este periodo histórico”.<sup>147</sup>

Otra evidencia se encuentra en la explicación del ángel en Daniel 8:23 en la que la LXX utiliza la expresión “καὶ ἐπ’ ἐσχάτου τῆς βασιλείας αὐτῶν πληρουμένων τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν”, que precisa que el poder del “cuerno pequeño” surgió al finalizar los reinos divididos de Grecia.<sup>148</sup> En otras palabras, descarta la relación del “cuerno pequeño” con Antíoco IV Epífanes (rey seléucida griego).

Como se ha resalta hasta aquí, tanto la versión griega de la LXX, como la TH, al menos en los textos citados, no sugieren cambios terminológicos de armonización del contexto inmediato sobre alguna influencia de los actos de Antíoco IV Epífanes. Por lo tanto, el término καθαρισθήσεται “será purificado” no debe ser considerado como una armonización por razones antiocanas.

Por otro lado, de acuerdo a los textos de 1 Macabeos 4:36-41 y 2 Macabeos 10:1-8, las acciones realizadas y la naturaleza de la supuesta ceremonia de la “purificación del

---

<sup>147</sup>Shea, *Estudios Selectos sobre interpretación profética*, 39. Es bueno precisar que las especificaciones de acontecimiento y fechas de 1 y 2 Macabeos han sido seriamente cuestionadas. Véase, Egger, “La historia de Antíoco IV Epífanes”, 159-165.

<sup>148</sup>Es interesante que después de la frase “Y en el momento del tiempo final del reino de ellos se haya llenado su pecado (καὶ ἐπ’ ἐσχάτου τῆς βασιλείας αὐτῶν πληρουμένων τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν); la LXX empieza con un verbo hacia el futuro (ἀναστήσεται) desligando este poder en relación a sus predecesores.

santuario”<sup>149</sup> resaltan acciones de “inauguración” y “rededicación” del templo.<sup>150</sup> Este último concepto se repite por lo menos 3 veces en 1 Macabeos 4:36-41, y está evidenciada por el término ἐγκαίνιζω que significa “hacer nuevo, renovar”.<sup>151</sup> Incluso, esta expresión aparece como “ἐνεκαίνισεν” en 1 Reyes 8:63, también para referirse a la dedicación e inauguración del templo. Como se puede observar, esto calza muy bien en el contexto de 1 Macabeos, por los supuestos hechos profanos de Antíoco IV Epífanes; y se complementa con las expresiones como ἡρημωμένον, “desolado” (1 Mc 4:38) y βεβηλωμένον “profanado” (1 Mc 4:38, 44 [βεβηλωμένου], 54 [ἐβεβήλωσαν]).

Estos conceptos o expresiones clarifican que la naturaleza de la ceremonia del santuario según 1 y 2 de Macabeos, más que purificación, tuvo que ver con inauguración, restauración y reconsagración.<sup>152</sup> Por lo tanto, no tendría sentido la necesidad de cambiar o verter el término 𐤒𐤕𐤕 por καθαριθήσεται, para adaptar o precisar conceptos antiochanos. Incluso, conservar el significado básico de la raíz de 𐤒𐤕𐤕, con el significado de “restaurado a su estado original”, de acuerdo al contexto macabeo, es más consecuente

---

<sup>149</sup>Según 1 Macabeos 4:36 “καθαρίσαι τὰ ἅγια”; 4:41 “καθάρισι τὰ ἅγια”; y 4:43 “ἐκαθάρισαν τὰ ἅγια”.

<sup>150</sup>El contexto de 1 Macabeos 4:36 establece el contexto de inaugurar del templo con las expresiones, “καὶ ἐγκαίνισαι” (1Mc 4:36), ἐνεκαίνισθη (1Mc 4:54) y ἐνεκαίνισαν (1Mc 4:57).

<sup>151</sup>Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich y Geoffrey W. Bromiley, *Compendio del Diccionario teológico del Nuevo Testamento* (Grand Rapids, MI: Libros Desafío, 2002), 384.

<sup>152</sup>Eso no quiere decir que la expresión “purificado” no está presente en la ceremonia de “reinaguración” o “consagración”. Pero el contexto marca ampliamente que la ceremonia consistía en una “restauración” después de los daños profanos sufridos. Esto resalta que un cambio deliberado de 𐤒𐤕𐤕 por “purificado” pudiendo haber sido traducido por “restaurado”, simplemente no tiene sentido.

que καθαρίζω mismo.

### **Evidencia de καθαρίζω en otras partes del Antiguo Testamento**

Al respecto, Pröbstle resalta la versión de Theodoción en dos aspectos. Primero, la palabra קָדַשׁ no es traducida por καθαρίζω en ninguna otra parte de los libros canónicos, sino solo en Daniel 8:14. Segundo, la expresión καθαρίζω se usa en Levítico más que en cualquier otro libro, incluyendo su uso en Levítico 16.<sup>153</sup> Estas características de las versiones de Theodoción son acciones deliberadas y consecuentes al relacionar la purificación del santuario de Levítico 16, con Daniel 8:14.

A diferencia del contexto macabeo desarrollado en el punto anterior sobre la purificación del santuario, Levítico 16 como Día de Expiación explica mejor el concepto de purificación, que al parecer la versión de Theodoción quiso resaltar. Respecto a la naturaleza del Día de la Expiación y otras rituales de reinauguración, Treiyer comenta que

en el Día de la Expiación se ofrece un ritual establecido para concluir un culto que no había sido interrumpido durante el año. Se trata efectivamente de un ‘estatuto perpetuo’ que debía realizarse ‘cada año’ (Levítico 16:29, 31, 34; 23:31; Hebreos 10:3), y que no es establecido para reiniciar el culto luego de un estado de ruptura total o irremediable de la nación con su Dios.<sup>154</sup>

Siguiendo la línea de Treiyer se puede argumentar que el contexto macabeo era una ceremonia de inauguración o a lo mucho de restauración; pero el Día de la Expiación

---

<sup>153</sup>Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 415.

<sup>154</sup>Treiyer menciona que “en el Día de la Expiación se ofrece un ritual establecido para concluir un culto que no había sido interrumpido durante el año. Se trata efectivamente de un ‘estatuto perpetuo’ que debía realizarse ‘cada año’ (Levítico 16:29, 31, 34; 23:31; Hebreos 10:3), y que no es establecido para reiniciar el culto luego de un estado de ruptura total o irremediable de la nación con su Dios” Véase, Treiyer, *El día de la Expiación y la purificación del santuario*, 142, cf. 109-116.

era una ceremonia de culminación, aspecto que explicaría mejor la naturaleza de la purificación. Por esta razón, de acuerdo al contexto macabeo, no tendría sentido el cambio deliberado de קִדְּשׁ por καθαρισθήσεται. Sin embargo, de acuerdo al contexto bíblico, el cambio de קִדְּשׁ por καθαρισθήσεται tiene mayor sentido para enfatizar el Día de expiación de Levítico 16. Este concepto se complementa a la terminología ritual que tiene Daniel 8 ya discutido en el capítulo anterior.<sup>155</sup>

Hasta aquí, a manera de conclusión, dentro del marco del establecimiento del texto se ha tocado de manera especial el término קִדְּשׁ, donde se evidencia que las versiones de la LXX, TH y las otras que siguieron ese mismo lineamiento, tradujeron el término קִדְּשׁ como καθαρισθήσεται, por tener una clara relación con el Día de expiación de Levítico 16. De esta manera, la tesis de la influencia antiocana queda simplemente indefendible.

### **Cumplimiento histórico del contexto de קִדְּשׁ en Daniel 8**

La visión recibida por Daniel<sup>156</sup> en el capítulo 8 empieza vinculándolo con la visión del capítulo 7. La frase hebrea אַחֲרַי הֵנָּחָה אֵלַי בְּתוֹחֶלָה “después que me apareció a mí antes (o al principio)”<sup>157</sup> es clara y precisa. Este vínculo no solo enfatiza la naturaleza

---

<sup>155</sup>Es bueno precisar que el concepto de “santuario” y “purificación” se puede encontrar en Levítico 16:20.

<sup>156</sup>La visión se introduce especificando que Daniel se encontraba en Susa, provincia de Elam. Esta ciudad tiene una larga historia de descubrimientos arqueológicos como historia misma alrededor de ella. La ciudad está situada al sur oeste de Persia y al norte del golfo pérsico, a orillas del río Karum que es el Ulay bíblico (Dn 8:2), véase Charles F. Pfeiffer, *Diccionario bíblico arqueológico* (El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano., 1993), 639-642. Incluso existe la leyenda que la tumba de Daniel se encuentra en una mezquita al norte de Susa, *Ibíd.*, 642.

<sup>157</sup>Este vínculo es una evidencia en contra de los que proponen autorías distintas en el capítulo 7 y 8 de Daniel. Para Collins, “el intento explícito de relacionar las dos

apocalíptica de ambas, sino que ambas visiones cubren la misma línea de tiempo “teniendo varios temas en común”.<sup>158</sup> Esta vinculación es clara en la visión de Daniel 8 en el marco del paralelismo profético ya desarrollado, a pesar, de las singularidades propias que cada visión contiene.<sup>159</sup>

En ese sentido, el desarrollo de la profecía, empieza con la figura del carnero “אַיִל” (vv. 3-5) que el ángel intérprete dice de manera clara que representa a los medos y persas (v. 20). Las características de este carnero se relacionan explícitamente con el oso de Daniel 7, mientras el carnero lleva dos cuernos, uno más alto (גְּבוּהָהּ מִן־הַשֵּׁנִית) que el otro, el oso de Daniel 7 tiene un lado más alto (וְלִשְׁטֵרֶהֱדָהּ הָקִמָּה) que el otro. En tanto que el carnero “cornea (מְנַגֵּחַ)” a tres lugares (oeste, al norte y al sur), el oso de Daniel 7 lleva tres costillas en su boca (וַתִּלָּחַץ עַל־עֵינָיו בְּפִמָּה). Efectivamente, los medos y persas conquistaron tres lugares importantes en el cercano oriente: Lidia (al Oeste), Babilonia (al Norte) y Egipto (al Sur).<sup>160</sup>

---

visiones es comprensible si transcurre algún tiempo entre su composición, ya sea por el mismo autor o no”, Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, 329.

<sup>158</sup>Doukhan, *Secretos de Daniel*, 122.

<sup>159</sup>Por ejemplo, el capítulo 8 tiene dos animales totalmente distintos a las bestias híbridas de Daniel 7. Siendo estas bestias, como se ha explicado en el capítulo anterior, apropiadas para el trasfondo del Día de expiación en Daniel 8. Por otro lado, Doukhan resalta el hecho que en Daniel 8 se omite el primer (león) y cuarto (Roma) imperio de Daniel 7, se debe a que “su atención principal; en realidad, no está en los reinos, sino en los dos animales: el carnero y el macho cabrío”, véase *Ibíd.*, 126.

<sup>160</sup>Para Doukhan es muy colorido que se omite el “Este”, pues de esa ubicación salen los persas cuya extensión fue hacia el Oeste, Norte y al Sur que son las otras direcciones que salió a conquistar, véase *Ibíd.*, 123; cf. Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, 329. Dos de las conquistas fueron por Ciro, a saber, Lidia (547 a.C.) y Babilonia (539 a.C.); y Egipto (525 a.C) fue por su hijo Cambises. Véase, Alomía, *Daniel el profeta mesiánico*, 186. Para una historia más detallada de Persia véase, J. J. Hughes, “Persia” *The International Standard Bible Encyclopedia, Revised* ed. Geoffrey W. Bromiley (Wm. B. Eerdmans, 1988; 2002), 3:776-780.

La segunda bestia o animal es la de un macho cabrío (צפיר־העזים).<sup>161</sup> Una característica de este macho cabrío es que tiene un cuerno “notable” (קֶרֶן קְזוּת). El ángel intérprete precisa que el macho cabrío es Grecia y el “cuerno notable” es el rey primero (v. 21). Efectivamente, después de los persas, los macedónicos-griegos en el 331 a.C. tomaron el poder después de una campaña fulminante contra Persia.<sup>162</sup> El rey que lideró esas conquistas fue Alejandro Magno “el grande”, simbolizado por el cuerno notable.<sup>163</sup> Incluso, la profecía especifica su muerte con la expresión “y fue quebrado el cuerno grande (שִׁבְרָה הַקֶּרֶן הַגָּדוֹלָה)” (v. 8).<sup>164</sup> Sin embargo, las especificaciones del macho cabrío no terminan, sino que tras la ruptura del “cuerno grande” crecen en su lugar otros cuatro cuernos. En otras palabras, la profecía es tan precisa que describe lo que ocurrió después de la muerte de Alejandro; la partición del reino al menos en cuatro lugares sobresalientes.<sup>165</sup>

---

<sup>161</sup>La singularidad del artículo definido en la expresión צפיר־העזים, es una alusión al tecnicismo para referirse al macho cabrío usado en el Día de expiación, donde aparece también con el artículo definido.

<sup>162</sup>Alomía, *Daniel el profeta mesiánico*, 187. Para una historia más detallada véase John McRay, “Greece (Place)”, *ABD*, 2:1097-1098.

<sup>163</sup>Sobre la historia de Alejandro véase, R. D. Milns, “Alexander the Great (Person)” en *ABD*, 1:146-150.

<sup>164</sup>Existe mucha discusión en relación a la muerte de Alejandro. Se cree que murió en Babilonia después de haber estado enfermo con fiebre durante diez días el “13 de junio de 323 a.C. a la edad de treinta y dos años”. John McRay, “Greece (Place)”, *ABD*, 2: 1097-1098.

<sup>165</sup>Tras la muerte de Alejandro hubo muchas revueltas para la toma del poder. Pero frente a la incapacidad de sus herederos ya quienes fueron asesinados todos, Antígono se declaró rey en el 306 a.C; este duró poco tiempo, tras la intención de Casandro, Lisímaco, Ptolomeo y Seleuco en dividirse el reino, véase John McRay, “Greece (Place)”, *ABD*, 2:1098. Es así que después de la batalla de Ipso (301 a.C.),



A partir del versículo 9, la simbología cambia para representar imperios; pues la figura o símbolo que viene después es la de un “cuerno”<sup>166</sup> que en sus inicios era pequeño (מִצְעִירָה). Este cuerno, como ya se ha discutido en el análisis de la estructura del capítulo, debe ser entendido que sale de uno de los “cuatro vientos del cielo”.

En la historia, después de Grecia no hay otro poder sino Roma imperial que es representado por este cuerno pequeño en primera instancia. Es interesante el hecho de que “el cuerno” empieza a crecer (נָצַח) de uno de los cuatro “puntos cardinales”; pues como se describe que creció, al Sur (הַיָּמִינִי), al Oriente (הַמִּזְרָחִי) y hacia la *tierra* hermosa (הַיָּפֶתֶת), implica que Roma salió del Norte. Su crecimiento horizontal y despliegue de un lugar a otro están justificados por el término נָצַח, que expresa acciones dinámicas de movimiento.<sup>167</sup> No obstante, el objeto del ataque del “cuerno pequeño” cambia en el versículo 10; pues describe que su engrandecimiento (וַתִּגְדַּל) es hasta el “ejército de los cielos” (עֶדְ-צְבָא הַשָּׁמַיִם). Es interesante que se deja el uso de la preposición לָ, “a hacia”

---

Casandro quedó con Macedonia; Lisímaco tomó Tracia y parte de Asia Menor; Ptolomeo, Egipto; y Seleuco, Siria. Las revueltas continuaron desplazando a Demetrio; la dinastía de Casandro y fundando la de Antigónida y la desaparición del sector de Lisímaco, quedando luego tres. Véase Nichol, *Comentario bíblico Adventista*, 4:849-851; E. M. Blaiklock, “Greece”, *The Zondervan Encyclopedia of the Bible*, eds. Moisés Silva y Merrill Chapin Tenney (Grand Rapids, MI: Zondervan Corporation, 2009), 2:864; J. F. Strange, “Greece”, *The International Standard Bible Encyclopedia, Revised* ed. Geoffrey W. Bromiley (Wm. B. Eerdmans, 1988; 2002), 2:566.

<sup>166</sup>Alomía resalta que no debe sorprendernos la figura de un “cuerno flotante” debido a dos razones. Primera porque el macho cabrío también se lo caracteriza “sin pisar tierra” y segunda por la comparación con Zacarías 1:18-19, Alomía, *Daniel el profeta mesiánico*, 266, 267.

<sup>167</sup>El verbo נָצַח expresa movimiento de un punto a otro. Véase, Paul R. Gilchrist, “נָצַח”, en *TWOT*, ed. R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr. and Bruce K. Waltke, (Chicago: Moody Press, 1999), 393. También implica despliegues militares (Dt 20:1; 1 Cr 5:18; 20:1; Pr 30:27; Am 5:3), véase Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin”, 401.

usada en el versículo 9 para la extensión horizontal, al Sur (הַנֶּגֶב), al Oriente (הַמִּזְרֵחַ) y la tierra hermosa (הָאֶרֶץ); para pasar a la preposición עַד “hasta” en referencia al “ejército de los cielos” (צְבָא הַשָּׁמַיִם). Para Shea, el uso de “עַד” se emplea para indicar el despliegue del cuerno pequeño en su dirección vertical desde la tierra”.<sup>168</sup>

La preposición אֶל (v. 9 [3x]) revela su dirección horizontal y עַד (vv. 10, 11 [2x]), su dirección vertical. Sin embargo, por más que en el versículo 10 cambie a una dirección vertical, en la historia se continúa con Roma imperial.<sup>169</sup> Este imperio tiene actividades funestas de manera particular con el Mesías y el pueblo de Dios. Y esto es claro cuando se menciona que su crecimiento es “hasta” el “ejército de los cielos” (צְבָא הַשָּׁמַיִם). Esta expresión “ejército de los cielos” (צְבָא הַשָּׁמַיִם) ha tenido diversas interpretaciones;<sup>170</sup> pero de acuerdo al versículo 24 en la interpretación del ángel se lo relaciona con el “pueblo de Dios”.

---

<sup>168</sup>William Shea, “Dimensiones espaciales en la visión de Daniel 8”, *Simpósio sobre Daniel* ed. Frank B. Holbrook (Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010), 519; cf. Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 549, 550.

<sup>169</sup>Es bueno precisar que algunos miran recién el ataque vertical en el versículo 11, cf. Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin”, 407, 408. Esta argumentación es apropiada en la aplicación de la interpretación; sin embargo, textualmente los aspectos verticales se dan a partir del versículo 10. Por ello se debe entender que la profecía quería resaltar aspectos más relacionados con el “pueblo de Dios” y luego con el mismo Dios. En otras palabras, a partir del versículo 10 aun no se tiene un cambio necesariamente de imperio que es más lógico a partir del versículo 11, sino un cambio en el objeto de ataque pasando de asuntos bélicos a aspectos religiosos (Pueblo de Dios y Dios).

<sup>170</sup>En relación a la expresión “ejército de los cielos” (צְבָא הַשָּׁמַיִם) se han planteado diversas posibilidades como: humanos o santos (pueblo de Dios); seres celestiales: una combinación entre humanos y sobrenatural; estrellas en un significado mitológico (dioses); estrellas literales usados en un lenguaje hipérbole; meteoritos y simplemente incierto. Véase todas estas posturas desarrolladas en Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 136-140.

Esta manera de interpretarlo tiene mucho sentido en el contexto del Pentateuco. Por ejemplo, en Génesis 15:5 Dios le dice a Abraham que mire los cielos y cuente las estrellas, ya que así de innumerable sería su descendencia. Se puede notar que el texto resalta la relación “estrellas del cielo” con los descendientes o sea el “pueblo de Dios”.

En ese sentido, Jeremías 33:22 hace alusión a las promesas registradas en el Pentateuco y usa la expresión hebrea **צְבָא הַשָּׁמַיִם** “ejército de los cielos” para referirse a la descendencia de David (pueblo de Israel). Otros ejemplos también aparecen en Éxodo 6:26; 7:4; 12:41 donde se describe al pueblo de Dios como “ejércitos”, posiblemente haciendo eco a la promesa abrahámica por su liberación. De la misma manera, hace Números 2 al censar a las doce tribus de Israel. No obstante, la figura no es restringida solo al pueblo de Dios en el Antiguo Testamento, sino tiene una extensión al cristianismo del Nuevo Testamento. Por ejemplo, en Apocalipsis 12:1 toma a la mujer con las características del “ejército de los cielos”, o sea, el sol, la luna y las estrellas, haciendo eco a Génesis 37:9. El texto neotestamentario es fundamental para entender la extensión del “ejército de los cielos” (**צְבָא הַשָּׁמַיִם**) a la iglesia cristiana.

Por otro lado, el versículo 10 tiene también la expresión **הַצְבָּא וּמִן־הַכּוֹכָבִים**, “ejército de las estrellas” que de acuerdo al desarrollo de los sucesos se menciona que este cuerno pequeño “tiró a tierra” (**וַתִּפֹּל אֶרֶץ**). El hecho que se mencione su crecimiento hacia el “ejército de los cielos” y luego “tire a tierra” al “ejército de las estrellas”, sugiere que su ataque es parcial y no total.<sup>171</sup>

---

<sup>171</sup>Hasel menciona que algunos eruditos miran en el versículo 10 la waw explicativa para decir “y el cuerno hizo que parte del ejército, es decir, que algunas estrellas, cayeran a tierra”. Véase, Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario y el tiempo del fin”, 402.

En esa línea de pensamiento, de acuerdo al versículo 24, este “ejército de las estrellas” se puede relacionar con los “fuertes” (עצִיּוֹת) que van descritos junto con la expresión “pueblo de los santos (ejército de los cielos)”. Implicando que “tirar *parte* del ejército de las estrellas”, corresponde a que algunos líderes de este pueblo, serán también destruidos. Esta interpretación es apoyada por Génesis 37:9 donde se describe que José sueña que el sol, la luna y 11 estrellas se inclinaban ante él, como símbolo de liderazgo.

Hasta aquí de acuerdo a lo presentado en relación al “cuerno pequeño”, su cumplimiento histórico en Roma imperial simplemente se corresponde. Roma persiguió a los judíos cuyo clímax fue el año 70 d.C., con la destrucción del templo, donde se cree que murieron más de un millón de judíos.<sup>172</sup> Por otra parte, el cristianismo también fue perseguido por este poder; Pfandl comenta que “durante los primeros dos siglos de la era cristiana los emperadores Nerón, Decio y Dioclesiano asesinaron a miles de cristianos que rehusaron ofrecer incienso al emperador”.<sup>173</sup> Sin embargo, a partir de los versículos 11 al 12, la naturaleza de este “cuerno pequeño” cambia. Este cambio está justificado por las formas hebreas de los verbos que cambian de femenino a masculino. Es interesante también que se empiece atacar al “príncipe de los ejércitos (שַׁרְיָה־הַצְבָּא)” y la ministración de su “הַתְּמִיד” en el santuario.

Todas estas características revelan que el poder descrito a partir del versículo 11, tiene intenciones extrictamente religiosas y no política expansionista necesariamente. Por lo tanto, debe ubicarse un poder con las mismas intenciones después de Roma Imperial. En la historia, el único que surgió después de Roma y con tales intensiones es la Iglesia

---

<sup>172</sup>Josefo “Las guerras de los judíos”, *Las obras de Josefo* (VI.9.3), citado por Pfandl, *Daniel vidente de Babilonia*, 81.

<sup>173</sup>Ibíd.

Católica Apostólica y Romana.

La interpretación de un solo símbolo (“cuerno pequeño”) para representar tanto a Roma imperial y a Roma papal no debe causar sorpresa. De acuerdo al paralelismo con Daniel 7, el “cuerno” también pequeño, salió de la cuarta bestia que representaba a Roma. Además, como la historia lo certifica, la Roma papal no podría ser, si no fuese por la Roma imperial; esto hace que ambos poderes, Roma imperial y Roma papal fueron dos entidades de una misma realidad.<sup>174</sup> Por lo tanto, se ve a esta Roma papal engrandeciéndose contra el “príncipe de los ejércitos” (שַׂרְהַצְבָּא). La identidad del, “príncipe de los ejércitos” (שַׂרְהַצְבָּא) ha sido discutida ampliamente.<sup>175</sup> Sin embargo, se puede precisar que, de acuerdo a Josué 5:14, el hombre de la espada desenvainada” se hace llamar “príncipe del ejército de Jehová”, y su divinidad es considerada con la expresión “mi señor” (אֲדֹנָי). Por su parte, en Daniel 10:13 a Miguel se lo llama como “principal de los príncipes” y en el 21 como “Miguel vuestro príncipe”. En el 12:1 se le dice “Miguel, el gran príncipe”. Estos textos de Daniel y los de Josué evidencian que el “príncipe de los ejércitos” (שַׂרְהַצְבָּא) es Miguel y su Divinidad indiscutida.

Por otro lado, también se reflejan características sacerdotales para Miguel el “príncipe de los ejércitos”, al referirse a las vestiduras de lino y cinto de oro en Daniel 10:5-7 (cf. Lv 16:4, 23).<sup>176</sup> Por consiguiente, el “príncipe de los ejércitos” (שַׂרְהַצְבָּא) en

---

<sup>174</sup>Véase los datos históricos y edictos del surgimiento del catolicismo con la ayuda de Constantino y las mezclas entre lo sacro y profano en Antolín Dextre Gil, *El sentido de la historia y de la Palabra profética* (Barcelona: Editorial Clie, 1995), 2:348-364.

<sup>175</sup>Por ejemplo, según Collins, Ibn Ezra propuso a Miguel en vista del uso de la palabra “príncipe” en el capítulo 10; por su parte, Efrén Siro lo habría identificado como el sumo sacerdote Onías, véase Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, 333.

Daniel 8, debe ser visto en su rol sumosacerdotal. Esto es reforzado, por el uso técnico de שר, “príncipe”, que también se usa para referirse al sumo sacerdote (1 Cr 24:5). De manera que se tiene a esta Roma cristiana engrandeciéndose contra el “príncipe de los ejércitos” (שר־הַצְבָּא), quitándole así el continuo (הַתָּמִיד) y echando por tierra el lugar de su santuario (מִכּוֹן מִקְדָּשׁוֹ). Las expresiones del versículo 12 refuerzan lo ya detallado del versículo 11<sup>177</sup> siendo este poder un usurpador de prerrogativas divinas.

En resumen, la línea histórico - profética en Daniel 8 empieza con Medopersia, Grecia, Roma imperial y Roma papal. La línea profética es consecutiva, eso quiere decir que la purificación del santuario de Daniel 8:14 tiene que ser visto en algún momento al final del auge del poder del “cuerno pequeño”. Si Roma Papal o cristiana tiene una extensión histórica de auge hasta 1798, cuando el Papa Pío VI fue tomado prisionero y murió,<sup>178</sup> entonces la purificación del santuario tiene que ser un evento después de ese acontecimiento. Al no existir ningún templo judío terrenal existente el foco del desarrollo lineal de Daniel 8 apunta al santuario celestial.

Ver la purificación del santuario en esa línea histórica está justificado por la expresión “tiempo del fin” (עֵת־קֵץ). Como se ha desarrollado en la sección del paralelismo profético, la expresión es escatológica y se ubica al final de la “2300 tardes y mañanas”. Por lo tanto, las 2300 tardes y mañanas tiene que verse de acuerdo al principio

---

<sup>176</sup>Doukhan, *Secretos de Daniel*, 160.

<sup>177</sup>Los análisis más detallados de esto versículos se verá más adelante.

<sup>178</sup>El auge del poder de Roma papal históricamente puede ser considerada del 538 hasta 1798. El primer año con la ejecución del decreto de Justiniano y el segundo año con el golpe napoleónico al vaticano.

día por año, representando un largo período de años, el intentar de ver las 2300 “tardes y mañanas” en forma literal, es contraproducente al flujo histórico de la visión.

A pesar de que el principio día por año se amolda a la línea histórica junto con la expresión técnica “tiempo del fin”, no ha dejado de recibir críticas. Sin embargo, este principio fundamentado en Números 14:34 y Ezequiel 4:6 encuentra sólidos argumentos exegéticos en el marco del “simbolismo en miniatura”. Este “simbolismo en miniatura” consiste, en aplicar el principio “día por año”, dentro de un contexto que sirve como un “símbolo en miniatura”.<sup>179</sup> Por ejemplo, en Números 14:34 donde narra que doce espías fueron por cuarenta días a la tierra prometida, sirve como modelo en miniatura, de los 40 años en el desierto sentenciado por Dios hacia su pueblo tras su rebeldía. Asimismo, ocurre en Daniel 8. Al respecto Timm resalta que el carnero, el macho cabrío y los cuernos sirvieron como símbolos en miniatura a “símbolos de imperios mayores y de mayor vida”.<sup>180</sup> En consecuencia, las 2300 tardes y mañanas deben ser aplicadas con el principio día por año entendiéndose como 2300 años. Con estas argumentaciones, tanto la secuencia lineal histórica de la de Daniel 8, las referencias al “tiempo del fin” y el principio “día por año” llevan a ubicar la “purificación del santuario” al final de los 2300 años con un alcance no solo local, sino cósmico.<sup>181</sup> Este argumento es vital para el entendimiento de 𐤒𐤕𐤕 en Daniel 8:14c.

---

<sup>179</sup>Véase el interesante estudio de Alberto Timm, “El simbolismo en miniatura y el principio ‘día por año’”, *Theologika* 22, no. 1 (2007), 1-35.

<sup>180</sup>Ibíd., 19. Véase también los estudios de Shea, *Estudios selectos*, 57-93.

<sup>181</sup>El inicio de los 2300 años es el 457 a.C. y su culminación sería el 1844.

### **Contexto intertextual para כִּפּוּר in el Día de expiación y otras ceremonias**

Como ya se ha demostrado, existen vínculos que justifican la relación entre Daniel 8 y Levítico 16. Primero, las terminologías directas y complementarias entre ambos capítulos. Segundo, la traducción de las versiones griegas antiguas como la LXX y TH, que en su afán de considerarse versiones más cercanas al pensamiento hebreo miraron en Daniel 8, un trasfondo del Día de expiación.

Tales argumentaciones entre otras, justifican el estudio de Levítico 16 para entender el contexto intertextual de כִּפּוּר en Daniel 8:14. Por lo tanto, a la luz del trasfondo de Levítico 16 se tiene que evaluar el espectro semántico de כִּפּוּר, precisando cuál de los significados se relaciona más al Día de expiación y a la vez al mensaje de la profecía de Daniel 8.<sup>182</sup>

Por otro lado, una armonización de ambos contextos (tanto de Daniel 8 y Levítico 16) es un desafío en sí; pues si los símbolos y la terminología permiten tal vinculación, en el contexto aparentemente se tiene algunas diferencias irreconciliables. Por ejemplo, en Levítico 16 se tiene los pecados del pueblo de Israel como contaminantes del santuario, aspecto no muy claro en Daniel 8. Y por su parte, en Daniel 8 aparece un cuerno atacando el santuario y el “continuo” aspecto aparentemente ausente en Levítico 16.<sup>183</sup>

Por consiguiente, si esta vinculación entre ambos contextos, es irreconciliable, se puede

---

<sup>182</sup>Eso quiere decir que el entendimiento de כִּפּוּר no solo debe evaluarse en el contexto de Daniel 8, sino en el contexto mayor de Levítico 16, analizando cuál de los distintos matices semánticos de כִּפּוּר como “restaurado”, “vindicado”, “justificado” o “purificado” se acerca más al Día de expiación.

<sup>183</sup>Muchos han criticado la posición de poner los pecados del pueblo de Dios como agente contaminante en Daniel 8:14. Según ellos, el contexto ni siquiera sugiere tal premisa. Véase, Desmond Ford, “Daniel 8:14, the Day of Atonement, and the Investigative Judgment” (Documento presentado en Glacier View, en 1980), 346.



argumentar que el contexto mayor de Daniel 8, puede referirse a otra ceremonia del santuario como una “reconsagración” o “reinauguración”, más que una purificación tal como en Levítico 16. En ese sentido, en esta sección se analiza el contexto de כִּפּוּרִים primero de acuerdo al Día de expiación de Levítico 16; luego a otros contextos como “reconsagración” o “reinauguración” para luego retomar en el análisis del contexto propio de Daniel 8.

### Contexto de contaminación y purificación en Levítico 16

En el libro de Levítico se concentra un mayor contenido ritual que al resto del Pentateuco.<sup>184</sup> En ese contexto, la importancia del ritual estaba íntegramente relacionado con los asuntos de santidad, donde el tema de la purificación y contaminación son relevantes.<sup>185</sup>

Por otro lado, la unidad del libro ha sido cuestionada por los críticos;<sup>186</sup> sin

---

<sup>184</sup>Gerald Klingbeil, “El género olvidado: Los textos rituales en el Pentateuco”, *Inicios paradigmas y fundamentos: Estudios teológicos y exegéticos del Pentateuco* ed. Gerald Klingbeil (Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial Universidad Adventista de Plata, 2004), 274. Klingbeil, incluso en su análisis cuantitativo de textos rituales estructura un quiasmo ubicando a Levítico como el centro del resto, de la misma manera ocurre en su análisis de los textos descriptivos y prescriptivos de los rituales, véase Ibid., 278.

<sup>185</sup>Si bien es cierto que, desde un punto de vista general, los rituales pueden tener también connotaciones seculares (Klingbeil, “El género olvidado: Los textos rituales en el Pentateuco”, 271); en Levítico los rituales tienen que ver sobre la relación de santidad de Dios con su pueblo. En ese marco, el comentario de LaSor menciona que Levítico es un “libro de instrucciones” que se refiere al ritual y culto de adoración siendo estos “los actos y actitudes que el pueblo de Jehová deberá guardar, si ha de cultivar una comunión ininterrumpida con Yahvéh”; además, agrega que “los términos *qodes* “santidad” y *qados* “santo” bien podrían expresar el tema central de Levítico” (Lv 19:2), véase Willian LaSor, *Panorama del Antiguo Testamento*, 150.

<sup>186</sup>La suposición en contra de la unidad del libro refiere nombres como K. Graf en 1866, quien propuso que los capítulos 18-23 y 25-26 eran independientes del resto del

embargo, la estructura propia o natural del libro, colocando al centro el Día de expiación está bien justificada.<sup>187</sup> La propuesta estructural es dada por Shea, quien ubica en un extremo temas como: la legislación cúllica [A] (1-7), la historia sacerdotal [B] (8-10) y las leyes personales de inmundicia [C] (11-15). En el otro extremo de manera inversa, temas como: segundas leyes morales de medio personal [C'] (17-20), la legislación sacerdotal [B'] (21-22), la legislación de culto [C'] (23-25), quedando como centro y conector el Día de expiación.<sup>188</sup>

Cuando se entiende la estructura general del libro como factor unificador del

---

libro. En 1877, August Klostermann siguió con la investigación de Graf, identificando los capítulos 17-26 como una obra separada; finalmente Julius Wellhausen, en 1844, con su hipótesis documentaria “atribuyó el pasaje a los redactores sacerdotales del período posterior al exilio”, véase, Clyde M. Woods y Justin Rogers, *Leviticus-Numbers, NIV commentary* (Joplin, MO.: College Press, 2006), 12. Para el planteamiento de un proceso del desarrollo de las fuentes, véase Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1979), 9-13. Para una reacción crítica al método histórico crítico del Pentateuco véase, Raúl Kerbs, “La Crítica del Pentateuco y sus presuposiciones filosóficas”, *Inicios paradigmas y fundamentos: Estudios teológicos y exegéticos del Pentateuco*, ed. Gerald Klingbeil (Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial Universidad Adventista de Plata, 2004), 3-43.

<sup>187</sup>Para algunos autores el “Día de la expiación” es el climax de la purificación, véase Woods y Rogers, *Leviticus-Numbers*, 12.

<sup>188</sup>Véase con mayores detalles estructurales en el estudio completo de Willian H. Shea, “Literary Form and Theological Function in Leviticus” en *The Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy*, ed., Frank B. Holbrook (Washington, DC: Biblical Research Institute, 1986), 3:130-168. Es Bueno precisar que los capítulos 26-27 no están considerados dentro del quiasmo. Para algunas críticas y otros planteamientos paralelos, véase Warning Wilfried, *Literary Artistry in Leviticus*, (Brill Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999). Es bueno precisar que, si bien existen críticas al planteamiento de Shea, muchos autores están de acuerdo que Levítico 16 funciona como un punto de quiebre central en el libro de Levítico, cf. W. Möller y J. B. Payne, “Atonement Day of”, *The International Standard Bible Encyclopedia*, ed. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1988), 1:360.

mismo, se debe considerar que fue un solo autor quien recibió y escribió las prescripciones divinas;<sup>189</sup> no un compilador de fuentes (JEDP) como los críticos alegan.<sup>190</sup>

De acuerdo a la estructura planteada del libro de Levítico, el capítulo 16 viene a ser el centro del libro. Este capítulo al igual que el libro también refleja una estructura quiástica. De todas las propuestas estructurales se toma la de Rodríguez.<sup>191</sup>

**A** Aarón no puede entrar en el Lugar Santísimo en todo tiempo 16:2

**B** El sacrificio de Aarón y la vestimenta especial 16:3-4

**C** Víctima sacrificial proveída por el pueblo 16:5

**D** Toro de Aarón, cordero para Yahweh, cordero para Azazel 16:6-10

**E** Aarón sacrifica su toro como una ofrenda por el pecado 16:11-14

**F** Cordero de la comunidad es sacrificado como una ofrenda por el pecado 16:15

**G** Hacer expiación 16: 16-19

**G'** Expiación terminada 16:20a

**F'** La cabra para Azazel de la comunidad enviado al desierto 16:20b-22

---

<sup>189</sup>Para Contesse y Ellington, el “el 85% del libro está compuesto por órdenes del Señor transmitidas casi exclusivamente a Moisés”, véase, René Péter-Contesse y Ellington, *A Handbook on Leviticus* (New York: United Bible Societies, 1992), 1.

<sup>190</sup>Para una historia y reacciones en contra de la “Hipótesis Documentaria” véase, G. L. Archer, *Reseña Crítica de una Introducción al Antiguo Testamento* (Grand Rapids, MI: Publicaciones Portavoz Evangélico, 1987), 87-114; Josh McDowell, *Evidencia que exige un veredicto* (Terrasa: CLIE, 1988), 2:191-241; R. K. Harrison, *Introducción al Antiguo Testamento* (Jenison, MI: T.E.L.L, 1990), 1: 34-63; Merling Alomía, “¿Cuan contradictorio son los dos primeros capítulos del Génesis?”, *Volviendo a los Orígenes* ed. Meling Alomía, Segundo Correa, Víctor Choroco y Edgard Horna (Lima: Ediciones Theologika, 2006), 13-49; Kwabena Donkor, “El ‘escándalo de la historicidad’ en los estudios pentateucanos”, *Volviendo a los Orígenes* ed. Meling Alomía, Segundo Correa, Víctor Choroco, y Edgard Horna (Lima: Ediciones Theologika, 2006), 73-103; Raúl Kerbs, “La crítica del Pentateuco y sus presuposiciones filosóficas”, *Inicios paradigmas y fundamentos* ed. Gerald Klingbeil (Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2004), 3-43.

<sup>191</sup>Ángel Manuel Rodríguez, “Leviticus 16: It’s Literary Structure” *Andrews University Seminary Studies* 34, no. 2 (1996): 283.

- E' Actividades de Aarón de cierre 16:23-25
- D' Cabra para Azazel, el toro de Aarón, la cabra por el la ofrenda del pecado 16:26-28
- C' La humillación del resto del pueblo 16:29-31
- B' El sacerdote ungido oficia llevando prendas especiales 16:32-33
- A' El sacerdote ungido hace expiación una vez al año 16:34 “Así mandó el Señor a Moisés”

Como puede notarse, el primer extremo (A,B,C,D,E,F,G) se describe a la primera etapa del ritual que consiste en la preparación, selección y procedimientos de la purificación del santuario. El segundo extremo (A',B',C',D',E',F',G') es la segunda etapa ritual relacionada con el macho cabrío para Azazel, las limpiezas y quemaduras, donde el ritual gira más en la evacuación de los desperdicios que implicaba el ritual de “purificación”. En otras palabras, el primer bloque presenta los rituales de expiación y purificación; y el segundo los rituales de evacuación y limpieza. Sin embargo, los aspectos centrales de la estructura que son los versículos 16-19 (G) y 16:20a (G') concentran elementos que describen la naturaleza y propósito del Día de expiación. En ese sentido se analiza estos aspectos con mayor detenimiento.

El versículo 16 empieza con la expresión de וְכָפַר עַל-הַקֹּדֶשׁ “y (harán) expiación sobre el santuario”. La raíz כָּפַר traducida como “expiación” es muy importante en el capítulo, pues de las 121 veces que aparecen en el AT, 81 están en el Pentateuco, 49 en Levítico<sup>192</sup> y de esta última, 16 están en el capítulo 16. Este aspecto remarca la importancia del término en Levítico y de manera especial en el día de expiación.

El significado básico de כָּפַר ha sido largamente discutido por los eruditos,

---

<sup>192</sup>Es interesante notar que el término כָּפַר forma casi un quiasmo de acuerdo a la frecuencia de su uso en el Pentateuco. En los extremos tanto Génesis como Deuteronomio se usa el término 3 veces; luego Éxodo, 10; Números, 18; y en el centro Levítico, 49. Por lo tanto, se puede llamar al libro de Levítico como el libro de la Expiación.

especialmente el conocer de dónde deriva la raíz. Algunos proponen como significado “cubrir”, otros como “pagar un rescate”, y un tercer grupo como “expiar” o “eliminar”. Mucho de esta divergencia se debe si la raíz proviene del árabe o el acadio.<sup>193</sup> A pesar de estas diferencias no necesariamente cada significado debe ser excluyente;<sup>194</sup> en cambio el énfasis del significado debe ser evaluado en el contexto en la que se usa. Para el interés de esta investigación, כָּפַר tiene que ser analizado en el contexto ritual de purificación, la que establece que su significado con mayor énfasis sea la tercera opción.<sup>195</sup> Por lo tanto,

---

<sup>193</sup>La propuesta de כָּפַר como “cubrir” es argumentada por la supuesta derivación del árabe “*kafara*” que significa “cubrir, ocultar o negar”, véase Richard E. Averbeck, “כָּפַר”, en *NIDOTTE*, 2: 690. Sin embargo, tal postura ha sido cuestionada argumentándose que la “conexión de la palabra árabe es débil y la raíz hebrea no se usa para significar ‘cubrir’”, véase Laird Harris, “כָּפַר” en *TWOT*, ed. R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr. y Bruce K. Waltke, edición electrónica. (Chicago: Moody Press, 1999), 452. Incluso Harris en esa línea dice: “El verbo hebreo nunca se usa en la raíz simple o Qal, sino solo en las raíces derivadas. Estas raíces derivadas a menudo indican no un énfasis, sino simplemente que el verbo se deriva de un sustantivo cuyo significado es más básico para la idea raíz”. *Ibid.*, 452. Por otro lado, también se ha relacionado la raíz con el acadio “*kapāru*”, que significa “limpiar”, véase Averbeck, “כָּפַר”, *NIDOTTE*, 689. Sin embargo, dentro de las posturas del término se hace necesario su evaluación contextual.

<sup>194</sup>Milgrom dice: “Los filólogos se han dividido en la etimología, porque la evidencia de los cognados semíticos se puede citar en apoyo de cualquiera de las connotaciones, principalmente del árabe (cubierta) y acadio (borrón). Sin embargo, ambos significados pueden volver a una noción común: ‘frotar’. Debido a que una sustancia puede ‘frotarse en’ o ‘frotarse de’, los significados derivados, ‘limpiar’ y ‘cubrir’ pueden ser complementarios y no contradictorios. Véase, Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, 1079.

<sup>195</sup>Averbeck (Averbeck “כָּפַר”, *NIDOTTE*, 2:295) muestra tres argumentaciones a favor de esta posición y son: primero, la relación de כָּפַר “expiación” con la palabra מָחָה, “limpiar” en Jeremías 18:23 (El paralelo tienen las siguientes estructuras como אֶל-תִּמְחָה y אֶל-תִּמְחָה). Ambas antepuestas por el término de negación אֶל). Segundo, el significado tiene apoyo en el verbo acadio (*kuppuru*, igual a la forma piel del hebreo) que ocurre a menudo en textos rituales para “borrar” o “pedir rescate”. Tercero, muchos de los usos culticos כָּפַר, sugieren que el propósito de la manipulación de la sangre era la purificación o purgación del santuario. A pesar que esta última posición en relación a la manipulación de la sangre es debatible, cf. Gerhard Hasel, *Redención Divina hoy* (Brasilia: SALT,

en base al contexto de Levítico 16, כָּפַר tiene que ser entendido como “expiar” o “eliminar”; pues el contexto del Día de la Expiación era un ritual de finalización del pecado y la erradicación del mismo. Otros matices semánticos debilitan el sentido en este ritual que tuvo como objeto terminar y expiar los pecados acumulados del pueblo.

Otro de los puntos importantes es el acompañamiento de la preposición על para כָּפַר en la expresión וְכָפַר עָלָיו. Al parecer, esta frase como lo reconoce Hasel, enfatiza dos aspectos de la expiación: los aspectos “relacionales” y los “espaciales”.<sup>196</sup> En ese sentido, se puede decir que en Levítico 16:16, la expiación (וְכָפַר) es sobre (עָלָיו) el santuario (הַקֹּדֶשׁ), enfatizando el espacio y en Levítico 16:30, “la expiación (וְכָפַר) es ‘sobre ellos’ (עַל־יָכֶם)” enfatizando la relación con el pueblo.<sup>197</sup> Dicho de otro modo, el uso de la preposición על enfatiza que la expiación tiene dos fines: purificar el espacio del santuario y al mismo tiempo al pueblo involucrado. Esto lleva a conceptualizar que la naturaleza contaminante por aspectos espirituales y morales tuvo vínculos inseparables con el espacio santo de la morada de Dios, a saber, el santuario. Toda esta realidad teológica ilumina en muchos aspectos Daniel 8:11 con la expresión מְכוֹן מִקְדָּשׁוֹ “lugar de su santuario” fue echado por tierra.

Otro término de la expresión es הַקֹּדֶשׁ. Parte de esta palabra se ha estudiado en la

---

1981), 13-15. El contexto en Levítico 16 sugiere que debe ser entendido como “limpiar”, “purgar” o “purificar”. Schökel, menciona “que normalmente כָּפַר en contexto cúltricos es traducido como ‘expiar’”. Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, 369.

<sup>196</sup>Hasel, *Redención Divina hoy*, 31-32.

<sup>197</sup>Otros ejemplos de aspecto relacionales son Levítico 14:19 (וְכָפַר עָלָיו) en ‘relación’ al sacerdote, también el aspecto puede ser colectivo como en Salmos 79:9 (וְכָפַר עָלָיו). En el aspecto espacial o de espacio en Levítico 14:53 (וְכָפַר עַל־הַבַּיִת) se tiene otro ejemplo, como hacer expiación por la casa.

terminología ritual del capítulo III. Sin embargo, es menester considerar algunos aspectos.

El término significa “santo” y puede referirse al “santuario”, al “lugar santo” y en algunos casos, al “lugar santísimo”.<sup>198</sup> En el caso de Levítico 16, el término קֹדֶשׁ con el artículo definido, salvo algunas excepciones, se refiere básicamente al santuario.

En el caso de la perícopa de Levítico 16:16-20a, se la utiliza para “santuario”. Eso quiere decir que, si bien el ritual giraba de manera especial en torno al santísimo (Lv 16:2-3), la purificación implicaba todo el santuario, el altar (16:18) y el tabernáculo de reunión (16:33). Nuevamente con ello se resalta que el ritual de expiación no solo purificaba al pueblo, sino también el espacio; es decir, todo el santuario. El espacio físico-geográfico y el espacio moral-espiritual dentro del santuario son dinámicas integradas de manera inseparable.

La segunda expresión del versículo 16 son los motivos de la contaminación del santuario. La expresión hebrea es מִטְמֵאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפְשָׁעֵיהֶם לְכָל-הַטְּהָאֹתָם “las inmundicias de los hijos de Israel, y de las rebeliones de ellos, de todos sus pecados”.

Estos elementos contaminantes mencionados han llevado a muchos a suponer teorías sobre ¿qué tipo de pecados o rebeliones contaminaba realmente el santuario? Para ello se han planteado algunas propuestas argumentando que la contaminación pudo haberse dado por pecados excesivamente ofensivos,<sup>199</sup> o también por transgresiones o

---

<sup>198</sup>Como santo en Éxodo 26:33, como santísimo en Éxodo 26:33, 34; 1 Crónicas 6:49 [BH 6:34] y como santuario Éxodo 38:24; Levítico 10:4.

<sup>199</sup>En este caso Wright argumenta que los pecados cometidos por los individuos contaminaban el altar; los pecados cometidos por la comunidad o el sacerdote contaminaban el altar de incienso o el santuario, pero los pecados intencionados y otras impurezas contaminaban el santísimo. Además, agrega que “mientras que durante todo el

pecados “secretos”.<sup>200</sup> Incluso se han planteado soluciones paganas en decir que la sangre del Día de expiación era aprotopaico y que servía como protección de la deidad, entre otros.<sup>201</sup> Sin embargo, sin ir más allá, el mismo texto refiere términos o expresiones que deben ser evaluados en su propio contexto para así establecer la naturaleza de la contaminación del santuario.

El pasaje empieza con la expresión hebrea *מטמאת בני ישראל* “las inmundicias de los hijos de Israel”. El término “inmundicias” *טמא* en Levítico 16:16 aparece como un sustantivo y expresa una situación o estado de “inmundicia”.<sup>202</sup> Para Milgron, esta

---

año la impureza de los pecados individuales o comunitarios puede ser purgada a medida que surgen (Levítico 4), una vez al año se debe realizar un rito especial que limpia el santuario de la impureza de los pecados deliberados y de cualquier otra impureza que aún no se haya rectificado”. Véase, David P. Wright, “Day of Atonement” en *ABD*, 2:73. Lógicamente que esta contaminación es de aquellos que no hay expiación y que su pecado llegó de manera dinámica al santuario. Hasel refiere también la hipótesis de la “cualidad dinámica etérea” que según consistía en “todos los pecados deliberados y no deliberados eran automáticamente atraídos al santuario, de ese modo quedaba automáticamente contaminado”, Hasel, *Redención Divina Hoy*, 1.

<sup>200</sup>Este argumento es dado por Feinberg. Este dice que los pecados diarios semanales no podían limpiar al santuario del todo. Su razonamiento es que “el principio básico que subyace en el Día de expiación es que las ofrendas por el pecado a lo largo del año no pueden prever o cubrir pecados desconocidos (“secretos”)”. En consecuencia, Dios no podía morar con ellos y se necesitaba una purificación. C. L. Feinberg, “Atonement Day”, *The Zondervan Encyclopedia of the Bible* eds. Moisés Silva y Merrill Chapin Tenney (Grand Rapids, MI: Zondervan Corporation, 2009), 1:442.

<sup>201</sup>Esta posición además de aceptar la contaminación dinámica etérea, argumenta que la sangre protegía de las impurezas a la deidad. Véase Hasel, *Redención Divina hoy*, 1-2.

<sup>202</sup>En otros pasajes el término aparece como adjetivo significando “impuro” o como verbo que de acuerdo a la voz puede significar “ser contaminado”, “quedar impuro” o “ser mancillado”, véase Chávez, *Diccionario de Hebreo Bíblico*, 230. Es interesante notar que su forma hebrea necesariamente tiene que preceder el verbo “ser o estar”; esto para enfatizar el estado de impureza en el que se encuentra el sujeto o el objeto, véase Schökel, *Diccionario bíblico Hebreo Español*, 295. Como verbo aparece 163 veces, como adjetivo unas 87 y como sustantivo unas 36. Véase, Richard E. Averbeck, “טמא”, *NIDOTTE*, 2:365.



expresión se refiere a las “impurezas rituales de los capítulos 11-15” y “las impurezas morales generadas por la violación de los mandamientos prohibitivos”.<sup>203</sup> Sin embargo, un estudio cuidadoso en el campo semántico del término implica más que los parámetros dados por Milgron.

El sustantivo *טִמְאָה* implica tanto la asignación de aspectos externos en situación “inmunda”, como también, un estado personal de “inmundicia”. En los aspectos externos, las prescripciones mosaicas advierten sobre el tocar alguna cosa “inmunda”; pues estos producen contaminación “טִמְאָה” (Lv 5:3). Incluso en el marco de la alimentación se le pide a la madre de Sansón no comer cosa “inmunda” (Jue 13:7, 14). También a los varones se les prohibió no tener intimidad con una mujer en tiempo de su periodo (Lv 18:19). Todos estos ejemplos remarcen el peligro de ser contaminado con solo tener contacto externo con la “inmundicia”. En otras palabras, al menos en los ejemplos dados, no puede haber contaminación sin haber contacto con las cosas “inmundas”.

En los textos que se refieren al aspecto más personal, se describe un estado o situación de “inmundicia”. Por ejemplo, en Levítico 15, se describe sobre el flujo de sangre de una mujer, sea dentro de su periodo menstrual (Lv 15:3) o fuera de ella, era considerada “inmunda” (Lv 15: 25).<sup>204</sup> De la misma manera, la raíz del término, pero adjetivado, aparece para designar al hombre como “inmundo” (*טָמֵא*) por flujo de semen. Estos estados de inmundicia también se pueden ver en una mujer después del parto (Lv

---

<sup>203</sup>Véase, Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, 1033; cf., *Ibíd.*, 228.

<sup>204</sup>Es preciso aclarar que en Levítico 15:25, el sustantivo “inmundicia” (*טִמְאָה*) está en función al flujo de sangre; la determinación “inmunda” (*טָמֵא*) es en su forma adjetivada.

12:2) o en alguna persona leprosa (Lv 13:3, 6, 8, 11, etc.)

Estas situaciones tanto el tener contacto con cosas inmundas, como estar en una circunstancia personal de inmundicia, los calificaba como inmundos y era suficiente para impedir su contacto con el santuario. Por ello, en Levítico 7:20, 21 se prohíbe la participación de la “ofrenda de paz”, bajo la amenaza de ser “cortado del pueblo”

(נִכְרְתָהּ).<sup>205</sup> No obstante, surgen algunas preguntas: ¿cómo la “inmundicia” contaminaba el santuario? ¿Era esto automáticamente o había la necesidad que el individuo se acercara al santuario para producirse la contaminación del mismo? Estas preguntas han sido largamente debatidas por los entendidos. Por lo tanto, se hace necesario considerar cuidadosamente término “טָמֵא”, que es de la misma raíz del sustantivo טִמְאָה y que demuestra que para que exista “contaminación”, era necesario el contacto directo.<sup>206</sup>

En los capítulos 11-15 de Levítico, el concepto del contacto para טָמֵא “contaminación/inmundicia” es claro y consistente. Por ejemplo, en Levítico 11, el

---

<sup>205</sup>Posiblemente las formas femeninas que aparece en el texto impliquen la “impureza” sea proveniente de la mujer.

<sup>206</sup>En las 250 repeticiones de טָמֵא entre su forma adjetiva y verbal, el término no se usa para referirse algún tipo de “contaminación” en forma aérea u automática. En cambio, las 163 formas verbales y 87 formas adjetivas en el Antiguo Testamento respaldan que para que existiera algún tipo de contaminación era necesario un tipo de contacto directo con lo inmundo. Algunos textos son: Levítico 5:2, 5; 7:19, 21; 11:8, 24; 14:36; 15:4-11; Números 19:22, etc. Incluso las formas adjetivas que dan mayor énfasis a situaciones o descripciones de inmundicia (Lv 13:45, 51, 55) o lugares inmundos (Lv 14:40, 45), el concepto del contacto directo está siempre presente. Por otro lado, el hecho que existen algunos textos donde aparece טָמֵא, y el concepto de contaminación por contacto directo no es clara como Levítico 15:31; 20:3, Números 35:33, 34. No quiere decir esto que la concepción de una contaminación aérea u automática es válida, porque nunca se menciona de manera explícita en estos mismos textos tal contaminación. Es más, no existe algún otro caso explícito en la Biblia donde se refiera tal cosa, pues para que se produzca la contaminación o ser descrito en un estado de inmundicia se hace necesario el contacto con que lo contamina.

término טָמֵא sea como verbo o adjetivo, se repite 34 veces; de los cuales, en los versículos 4-8 se los usa para describir como “inmundos” a los animales prohibidos para comer (אָכַל, [Lv 11:2]). Si bien en estos versículos no se hace referencia explícita de algún contacto directo, la misma prescripción de “no comer” refiere que ellos podían quedar “inmundo” incluso al tener contacto con los restos de estos animales (Lv 11:8, 24). Sin embargo, en los versículos siguientes el concepto de contaminación (טָמֵא [sea en verbo o adjetivo]) por contacto es más clara. Los términos נָשָׂא “alzar” o “levantar” en los versículos 25, 28 y נָגַע “tocar”, en los versículos 26, 27, 31, 39; como las expresiones אֲשֶׁר-יִפֹּל-עָלָיו “lo que cae sobre el/ellos”, en el 32, אֲשֶׁר-יִפֹּל מֵהֶם, 33, אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו “que ‘caiga’ sobre el”, 34, אֲשֶׁר-יִפֹּל מִנְבֵּלָתָם “caiga algo del cadáver”, 35, entre otros, justifican el concepto que para que haya contaminación (cf. 40, 43, 44, 47) debe existir algún tipo de contacto con lo inmundo.

En el capítulo 12, el término טָמֵא aparece en los versículos 2 y 5 para describir la “impureza” de una mujer al momento de dar a luz sea varón o mujer. Si bien aquí no se enfatiza algún contacto externo con algo inmundo, las situaciones de flujos de sangre por el parto (12:4, 5) hacía que ella se encontrara en una situación de “inmundicia”. En otras palabras, su situación biológica posparto generaba “impureza” por lo que requería ser purificada (12:6) y más tarde expiada (12:7). Se precisa que en este capítulo no se da ningún concepto de contaminación dinámica área o automática, en cambio, ella podía producir la “contaminación” al contacto directo si “tocare” (נָגַע) alguna cosa santa (12:4).

En los capítulos 13 y 14, la causa de la contaminación o inmundicia (טָמֵא) era por la enfermedad de la lepra. Mientras que en el parto expresado en el capítulo 12 era por situaciones naturales, en el 13 era por situaciones extrañas. Es bueno aclarar que los

capítulos 13 y 14 no están preocupados en presentar qué ocasionó esta enfermedad, sino más bien detectar la enfermedad a través de indicios. Lo que significa, que las repeticiones de נָטָף son básicamente para diagnosticar a una persona leprosa como “inmunda” (13:3, 8, 11, 14, 15, 20, 22, 25, 27, 30, 36, 44, 45, 46, 51, 55, 59). Sin embargo, el concepto de contaminación por contacto está presente, por eso al leproso se lo mandaba que habitara fuera del campamento (13:46).

Si algún vestido estaba contaminado con la lepra, tenía que ser quemada (13:52), pues su uso era una amenaza de contaminación. Igualmente ocurría en alguna casa con la plaga de lepra (14:33-57) donde la persona quedaba “inmunda” (נָטָף) al tener contacto directo con la casa contaminada (14:46). No obstante, en el capítulo 14 emerge un nuevo concepto y es que las cosas que están más allá de las limitaciones de Dios, son también consideradas “inmundas”. En ese sentido, si la plaga se encuentre en las paredes de una casa (14:39), estas tenían que ser derribada y sus materiales llevadas fuera de la ciudad a un lugar “inmundo”, es decir, fuera de las limitaciones dadas por Dios (14:45). Este aspecto refleja la santidad del carácter de Dios, pues no se podía tolerar nada inmundo dentro de las limitaciones puestas por Dios. De allí la importancia de las prescripciones rituales de limpieza.

De la misma manera, se puede aplicar Levítico 11 en relación a los animales limpios e inmundos, al considerar que los animales separados por Dios fueron “limpios” y los que estaban más allá de esta selección eran simplemente “inmundos”. Esta aplicación entre lo “limpio” y lo “inmundo” también es reflejado en el Nuevo Testamento en relación al pueblo de Dios o del pacto con el resto de habitantes (Cf. Hch 10:9-28, especialmente el 28).

El capítulo 15 tampoco es ajeno al concepto de contaminación por contacto. En los versículos 2 y 16, el hombre quedaba en un estado de “inmundicia” por flujo (15:2), o emisión de semen (15:16); además, de ser un foco contaminante al tener contacto con otros. Este aspecto se refleja en las expresiones: “si se acostare (וְשָׁכַב) en la cama del que tuviera flujo...inmunda será” (15:4, cf. 18, 20); también el que “tocare” (נָגַע) su cama (15:5, 21), su cuerpo (15:7), cualquier cosa (15:10, 11, 27), cualquier mueble (15:22), etc inmundo será; de la misma forma “el que se sienta” (וְהִיִּשֵׁב [15:6, cf. 20, 26]), el que está con flujo y “escupa (וְיָקַח [15:8]) sobre el limpio”, o sobre la “piel que esté sobre él (וְאֶשְׂרֵ־עָלָיו [15:17]), entre otros, inmundo será. Todas estas expresiones hebreas o verbos hebreos enfatizan que la contaminación era a través del contacto directo.

A pesar de todo, el versículo 15:31, ha sido tomado para fundamentar la existencia de algún tipo de contaminación aérea o automática.<sup>207</sup> Sin embargo, de acuerdo al contexto del capítulo 15 y el uso constante de נָגַע, el pasaje pareciera no referir tal tipo de contaminación. En cambio, el contexto mayor desde capítulo 11 hasta el 15, refiere que la contaminación constantemente se produce a través del contacto directo.

Por esta razón, de la misma manera que en Levítico 7:20, 21, en el 15:31, los que estaban en una situación de “inmundicia” no podían acercarse al santuario, para no contaminarlo (contacto directo).

Es en esa dirección Rodríguez comenta que

debemos ser conscientes del hecho de que la contaminación del santuario y la contaminación del individuo no son simultáneas. Este versículo está dirigido a los sacerdotes. Ellos tienen la responsabilidad de mantener al pueblo de Israel

---

<sup>207</sup>Milgrom en su comentario de Levítico 15:31 dice: “La impureza puede ser incurrida en cualquier parte del campo; no necesita ser llevado al santuario”, véase Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation With Introduction and Commentary*, 946.

separado de su inmundicia. Esto podría hacer mediante la realización de los rituales de limpieza, mencionados en los versículos anteriores, para las personas.<sup>208</sup>

טמא también aparece muy frecuentemente en los siguientes capítulos al 16. Por ejemplo, en el capítulo 18 vuelve a aparecer 8 veces para describir que los actos inmorales son causa de contaminación (18:20, 23). Incluso estas acciones también contaminaban (טמא) la tierra (18:24) en donde se encontraban. Parte de esto se ha explicado como las limitaciones dadas por Dios al territorio considerado como santo, fuera de este, simplemente era considerado “lugar inmundo” (14:40, 41, 45).

El hecho que se practicara cosas o acciones inmorales dentro de los límites territoriales producía contaminación. Sin embargo, el alcance teológico es más profundo, pues las naciones que precedieron a Israel y que no fueron parte del pacto, fueron juzgados siendo “vomitados” de esa tierra por sus pecados y por haberlo contaminado. De la misma forma, el mismo peligro podía ocurrir con Israel (18:28).<sup>209</sup>

---

<sup>208</sup>Rodríguez agrega que “si estos rituales no se realizaban, el israelita no debía acercarse al santuario; de lo contrario, contaminaría la santa morada. La contaminación del santuario mencionado en este versículo es el resultado de una persona que llega al santuario en estado de impureza. Es importante observar que este pecado es un rechazo de los medios divinos de limpieza. Por lo tanto, no hay perdón disponible para el pecador; él debe morir”. Véase Ángel Manuel Rodríguez, “Transfer of Sin in Leviticus”, *The Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy* ed. Frank B. Holbrook (Washington, DC: Biblical Research Institute, 1986), 3:173. Agrega además que “este mismo concepto está presente en Números 19:13: ‘Cualquiera que toque a un muerto, el cuerpo de cualquier hombre que haya muerto, y no se limpie a sí mismo, corrompe [tame] el tabernáculo del Señor, y la persona será cortada de Israel; porque el agua para la impureza no fue arrojada sobre él, será inmundo’. (También el versículo 20) El santuario no está contaminado en el momento en que el individuo toca el cadáver, pero solo si no se vale del instrumento de limpieza. Al permanecer en un estado de impureza, se priva del privilegio de venir al santuario; si él viene, él lo contaminará. El resultado será su muerte”, véase *Ibíd*, 174.

<sup>209</sup>Milgrom destaca las consecuencias del pecado de Adán y Eva en la expresión “maldito sea la tierra por causa” (Gn 3:17). Además, menciona “que el pecado humano contamina la tierra es un axioma que impregna toda la Escritura (p. Ej., Gn 4:12; 8:21;

Al margen del alcance teológico se puede notar que las acciones y el lugar están relacionados integralmente. Las acciones hechas dentro de la tierra donde Israel habitaba, contaminaban el espacio. Nuevamente se resalta, que es necesario el contacto territorial o espacial para que produzca una contaminación de la misma.

En el capítulo 20 versículo 3, se vuelve a usar el término *טָמַא* para expresar que los que entregaban a sus hijos a Moloc “contaminaban” el santuario. Nuevamente algunos sugieren la idea de una contaminación sin contacto directo; sin embargo, de acuerdo Ezequiel 23:38-39, los que entregaban a sus hijos a Moloc podían contaminar el santuario al momento de entrar en este.<sup>210</sup> Por lo tanto, tanto en Levítico 15:31 como el 20:3 deben ser considerados axiomas en lo que respecta la dinámica de contaminación. Este aspecto, es repaldado contextualmente, resolviendo que la contaminación del santuario se produce al tener contacto directo con la misma (cf. Nm 9:6, 7, 10).<sup>211</sup>

---

Lev 26: 34-35, 43 [supuesta]; Nm. 35: 33-34; Dt. 2:23; 24: 4; Isa 24: 5-6; Jer 3: 2; Ez 36:17; Esd 9:11”. Milgrom, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary*, 1572.

<sup>210</sup>Milgrom está a favor de la contaminación gradual y automática, véase, Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation With Introduction and Commentary*, 257, dice que tiene que diferenciar bajo la propuesta de la hipótesis documentaria que se trata de dos documentos; el H (Code Holiness [código de santidad]) y P (Sacerdotal), y dar una respuesta al contacto directo expresado en Ezequiel, o simplemente conjeturar la posibilidad que la profanación del santuario podía darse de cualquier lugar al igual que cuando se profanaba el nombre de Dios, véase, Milgrom, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary*, 1734. Sin embargo, de acuerdo al contexto, Rodríguez dice que “en la ley básica (20: 2), así como en el segundo caso (no lapidar al pecador), no se dice nada sobre la contaminación del santuario. La razón para esto es bastante clara. Como lo que hizo la persona es bien conocido, los levitas podrían prohibirle tener acceso al santuario. Su pecado, por lo tanto, no contamina el santuario. Él mismo está contaminado (‘tame’ Lev 18:21, 30), alejado del Señor. Si en ese estado de impureza tiene acceso al santuario, lo contaminaría”. Véase, Rodríguez, “Transfer of Sin in Leviticus”, 175.

<sup>211</sup>Rodríguez resalta que las prescripciones de limpieza eran iguales para el extranjero y el judío (20:2). Esta hace suponer que nuevamente el contacto directo con el

En esa misma línea de pensamiento se puede ver los pasajes de Levítico 21:11, 12, en donde se prescribe la santidad de los sacerdotes, no debiendo contaminarse al tener contacto con cadáveres. Asimismo, las acciones indebidas del sumo sacerdote, también implicaban contaminación o incluso profanación (לִלְלֵךְ) del santuario (v. 12). De la misma forma, cuando un sacerdote tenía algún defecto físico estaba prohibido de acercarse para ofrecer ofrendas (21:21). Incluso tal como precisa el versículo 23, se le prohibía acercarse al velo o al altar para no profanar (לִלְלֵךְ) el santuario. Nuevamente los efectos contaminantes o de profanación implican una prescripción clara al contacto directo.

En Números 19:13 nuevamente se hace alusión a la contaminación (טָמֵא) del santuario por aquel que tocara un cadáver sin haberse purificado. Al respecto, Milgrom insiste en que la contaminación era una profanación del “santuario desde lejos, incluso sin entrar en él. Este concepto de que la impureza severa es dinámica, atacando el santuario a través del aire”.<sup>212</sup> No obstante, como se ha venido desarrollando no se tiene un concepto claro que la contaminación sea de esta manera, sino más bien el uso de טָמֵא, constantemente demanda algún tipo de contacto como se ha visto; esto hace que estos textos también deban ser vistos de la misma manera.

Por ejemplo, en Números 19:13 se prescribe una limpieza ritual con las aguas de purificación (מֵי נִדָּחִים);<sup>213</sup> a las personas contaminadas. La prescripción reza con la expresión

---

santuario por parte de los extranjeros también debía ser directa. Ibíd.

<sup>212</sup>Jacob Milgrom, *Numbers, English and Hebrew; Commentary in English, The JPS Torah commentary* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990), 161, 444-447. En esa misma línea sigue el comentario de la Biblia Andrews, véase, Jon L. Dybdahl, ed. *Andrews Study Bible Notes* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2010), 193.

<sup>213</sup>“aguas de limpieza”, o mejor dicho “agua de la impureza, es decir, agua usada para el rito de purificación de una mujer de su impureza menstrual” (Nm. 19:9), véase,



“rociará sobre él” (זָרַק עָלָיו), lo que implicaba algún tipo de contacto para lograr purificarse. Este ritual era determinante para que el santuario no sea contaminado, por aquellos que habían caído en la inmundicia. De la misma forma, se enfatiza en los versos 20-22, especialmente con la expresión “todo lo que el inmundo ‘tocare’ (נָגַע), será inmundo”, en donde el término נָגַע “tocar” cumple un rol más que claro. Por lo tanto, si la contaminación y la purificación (cf. 13, 19) era con a través del contacto directo, la contaminación del santuario tendría que ser de la misma forma. Sin embargo, surge una pregunta más: ¿cuándo y cómo se purificaba el santuario frente a estos casos? Los entendidos al margen de la discusión si la contaminación del santuario se producía a través del contacto directo o no, han usado los textos de Levítico 15:31, 20:3-4; 21:12, 23; Números 19:13, 20, para argumentar que la purificación de estos pecados no se sucedía en el Día de expiación, sino a través de la muerte de los que la cometen.

Quienes sustentan la posición de la pena de muerte como método de expiación en los textos ya mencionados son Treiye<sup>214</sup> y Rodríguez,<sup>215</sup> y el que cuestiona por falta de evidencias es Gane.<sup>216</sup> Por su parte, Milgron distingue los usos de términos entre כָּרַת y

---

Chávez, *Diccionario de hebreo bíblico*, 414.

<sup>214</sup>Según Treiye, los pecados consignados en Levítico 15:31, 20:3-4; 21:12, 23; Números 19:13, 20 son pecados que no había sacrificios para ellos y la manera de purificar el santuario de tales pecados era a través de la pena de muerte. Él menciona “la ejecución misma de los culpables es, en tales casos, considerada como un sacrificio (Isaías 34:6; Jeremías 46:10; Ezequiel 39:17-20; Sofonías 1:8), véase, Treiye, *El día de la Expiación y la purificación del santuario*, 142-143. Incluso él justifica sus posturas con el análisis de términos hebreos como *kipper*, *ba'ar*, *sur* y *nasa'*. *Ibíd.*, 143-148.

<sup>215</sup>Rodríguez sigue la línea de Treiye en este aspecto, véase, Rodríguez, “Transfer of Sin in Leviticus”, 175-178.

<sup>216</sup>Gane menciona que “...no hay evidencia de que el santuario se limpia de esta manera...” en relación a la pena de muerte, véase, Roy Gane, *Cult and Character*

מוֹת, que son usados para determinar la “pena de muerte” en Levítico 7:20, 15:31 respectivamente (cf. Nm 19:13, 20).

Según Milgrom, el uso de כָּרַת “cortar”, tiene una significación de “extirpación”; y no solo tiene que ver con la muerte del pecador, sino con el final de su línea, siendo כָּרַת de un carácter más individual.<sup>217</sup> Milgrom sostiene que el término מוֹת que es usado en Levítico 15:31 tiene un carácter literal de “muerte” y en el texto es usado de forma más general al referirse a todos “los hijos de Israel” (אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל). Por lo tanto, cuestiona que ambos términos deben usarse sinónimamente.<sup>218</sup> A ello agrega que “ocho violaciones cuya pena es la muerte por agencia divina se ocupan de la profanación (*hll*), no de la contaminación (*tm*)”.<sup>219</sup>

Por su parte, el *Comentario bíblico adventista* menciona:

Hay 36 casos en los cuales un individuo, que había descuidado algún deber religioso particular es amenazado con ser ‘cortado’ del pueblo escogido. No se sabe lo que pudo haber sucedido en realidad en un caso tal, pues no se registra

---

*Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005), 31, n. 16.

<sup>217</sup>El significado de כָּרַת puede significar “erradicar, aniquilar, excluir”, y tiene un amplio rango semántico. Véase, Eugene Carpenter “כָּרַת”, *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis* ed. Willem VanGemeren (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1998), 2:729-730.

<sup>218</sup>Milgrom, en referencia a Levítico 15:31 dice: “Por lo tanto, en lugar de utilizar *kārēt*, que se dirige al individuo (por ejemplo, hannepeš hahī’, 7:20, 21, 27; hannepeš hā’ōkelet, 7:18, 25), el verso emplea mût y se centra en la muerte de la nación”, véase, Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, 945-46.

<sup>219</sup>Estas ocho violaciones son: (1) Sumo sacerdote, entrada incorrecta al santuario (Lv 16:2, 13). (2) Sacerdotes, oficiación impropia (Ex 28:43; 30:20-21; Lv 10:9). (3) Sacerdotes, luto prohibido. (Lv 10:6). (4) Sacerdotes, delincuentes “guardias”. (Lev 22:9). (5) Levitas tocando las cosas santas. (Nm 4:15). (6) Levitas, viendo (el desmantelamiento de) el santo (Nm 4:19-20). (7) Levitas, intrusión. (Nm 18:3). (8) Laico, intrusión. (Nm 17:28; 18:22), véase *Ibíd.*, 946.

ningún ejemplo específico de esto, ni se dieron instrucciones en cuanto a la forma en que se llevaría a cabo la amenaza. Algunos han pensado que significaba una muerte violenta, una muerte prematura, o quizá muerte eterna. Con toda probabilidad, sencillamente significaba perder los derechos y privilegios pertenecientes a un israelita. Después de haber sido ‘cortada’, la persona era considerada como extranjera que no tenía parte en ninguna de las bendiciones del pacto.<sup>220</sup>

En los casos de contaminación, donde se menciona כָּרַת “cortar”, no se descarta la aplicación de muerte. Por ejemplo, en Éxodo 31:14 y Levítico 20:2 se usa el término מוֹת “morir” de manera intercambiable con כָּרַת “cortar”, que si bien en Éxodo 31:14 el contexto es la profanación (הִלָּל), en Levítico 20:2 el contexto es contaminación (טָמֵא).<sup>221</sup> Esto hace suponer que si bien כָּרַת no es muy claro, su aplicación en algunos casos sí llegaba a la muerte. Sin embargo, sea uno u otro, estas sentencias describen las consecuencias que sufrirían aquellos que contaminan el santuario con sus “inmundicias”. Pero, estas ejecuciones de “muerte (מוֹת)” o “cortamiento (כָּרַת)” ¿realmente representaban un caso de expiación del santuario?

Al parecer, algunos textos respaldarían la idea de una expiación tras la pena de muerte contra los que contaminan el santuario (Nm 16:47; 25:9-13; 35:33; Dt 32:43). Sin embargo, los vínculos de limpieza o expiación frente a la contaminación del santuario no son claros. En cambio, los textos donde el individuo producía la contaminación del santuario y que debían ser “cortados” o “muertos”, no se explica de manera clara algún proceso de limpieza o expiación del santuario.

Quizás uno de los textos más usados es Números 35:33, 34 en donde se menciona

---

<sup>220</sup>Francis Nichol ed., *Comentario bíblico adventista* (Buenos Aires: Publicaciones Interamericanas, 1988), 1:

<sup>221</sup>Cf. Eugene Carpenter, “כָּרַת”, *NIDOTTE* 2:729-730.

de manera directa que la sangre derramaba expía la tierra; el asunto es que no se refiere al santuario siendo expiado, sino a la tierra. En esa línea se debe considerar que la tierra prometida dada por Dios también debía ser respetada y que los actos inmorales dentro de ella podían contaminarla (cf. Jer 3: 1-2, 9; Is 24: 5; Sal 106: 38) y acabar en un exilio irremediable. Esto es explícito en Levítico 18:24,25, 27,28, 29 donde Dios advierte que podía “vomitarlos” de aquella tierra.<sup>222</sup> De la misma manera, en el caso Números 35:33, 34, que trata sobre el asesinato, las consecuencias eran similares (Nm35:31, 32). Siendo, la tierra liberada de tal acción, con la muerte o el cortamiento de los que la infringían (Lv 18:29; Nm 35:32). Sin embargo, la expiación del santuario es de otra índole, en el sentido que la expiación por cuestiones de contaminación era hecha en caso de aquellos que se acercaban al santuario sin haberse purificado o sin arrepentimiento. Es muy posible que si los infractores de Levítico 18:29 y Números 35: 33, 34 se hubieran acercado al santuario en esa condición, su falta sería doble, en el sentido de no solo haber contaminado la tierra, sino también el santuario. Siendo, para la expiación de la tierra, la muerte o cortamiento del que lo cometía; mientras que para el santuario era necesario una acción mayor, posiblemente el Día de expiación.<sup>223</sup>

---

<sup>222</sup>La tierra santa era dentro de los parámetros dados por Dios, lo que era fuera de esa tierra era considerada como un “lugar inmundo” (Lv 14:40, 45). Sin embargo, si la ofensa o pecado se cometía fuera del territorio de Dios, el aspecto personal más allá de lo geográfico no quedaba impune.

<sup>223</sup>La posición de Treiyer consiste en que los pecados de rebelión no eran expiados en el día de expiación, sino con la muerte de los que la cometían. Véase Treiyer, *El día de la Expiación y la purificación del santuario*, 148. Sin embargo, como se ha argumentado arriba, tal vínculo es difícil de precisar. A pesar, que Treiyer fundamenta su posición con el estudio de los términos *kipper*, *ba'ar*, *sur* y *nasa'*, es bueno precisar que los contextos citados no clarifican el tema de manera directa. Esto considerando que cada término puede tener un abanico de significados y que a su vez varían al contexto aplicado; en todo caso es un estudio que necesitaría mayor profundidad. No obstante, de

Es bueno precisar que, en el contexto de la contaminación de la tierra, un ciudadano en pecado o rebelión era un factor negativo de las promesas y protección de Dios a Israel; si este permanecía entre el pueblo las consecuencias eran terribles (Nm 16:34, 35; Jos 7:1). Por lo tanto, parte de la permanencia de la santidad de la tierra era la eliminación de los rebeldes; esto no solo perjudicaba a la nación, sino al mismo Dios. La presencia de Dios en el santuario era muestra que él también era un ciudadano más de Israel (Nm 35:34; Ex 25:8).

Hasta aquí se puede decir que la tierra era contaminada por las acciones registradas dentro de los parámetros geográficos dados por Dios a su pueblo; y el santuario podía ser contaminado por las mismas cosas cuando uno se acercaba sin haberse purificado. Es bueno precisar que no existe suficiente claridad bíblica para argumentar que al momento que la tierra era contaminada automáticamente también lo era el santuario. Ni tampoco para decir que una vez que era derramada la sangre de los rebeldes para expiar la tierra, también se expiaba el santuario.

Por otro lado, el sustantivo *תִּטְהַר*, “inmundicia” en el AT, no solo se limita a los aspectos de rituales de limpieza, sino también tiene aplicaciones y alcance moral y espiritual. El libro de Ezequiel es muestra de ello. Allí se describe que la razón del exilio babilónico de Judá se debió a las “inmundicias” del pueblo (Ez 24:11), describiendo su “inmunda lujuria” (Ez 24:13; cf. 36:17; Esd 6:21).

De la misma manera, se la usa en situaciones de adulterio como fue el caso de

---

acuerdo al análisis del presente estudio es más coherente hablar de la expiación de la tierra cuando el delito o pecado era dentro del terreno delimitado por Dios, y la expiación del santuario cuando el pecador se acercaba al mismo santuario.

Betsabé. Ella después de haber adulterado con David, hace el ritual de limpieza frente a la “inmundicia” en que se encontraba (2 S 11:4), teniendo connotaciones rituales, morales y espirituales (cf. Nm 5:19). Al parecer, el término “inmundicias” no hace una separación entre lo moral y lo espiritual (cf. Lv 14:19; Ez 36:25).<sup>224</sup> Es así que en algunos casos de “inmundicia” era necesario una ofrenda por el pecado y hacer expiación respectivamente. En ese aspecto tenemos el caso de la mujer después del parto (Lv 12:6-8), que pasado los días de su purificación, tenía que traer una ofrenda para expiación (כִּפּוּר) y así quedaría limpia (טָהֳרָה).<sup>225</sup> De la misma manera, en relación al leproso (Lv 13 y 14:11-12, 18-20), el sacerdote tenía que hacer “sacrificio por el pecado” (זֶבַח־הַחַטָּאת) como “expiación” (כִּפּוּר) para purificar la inmundicia.

Como puede verse, el término טָמֵא conceptualiza acciones de traspasar más allá de los límites de la santidad. Tanto de tener contacto con las cosas externas “inmundas” que pueden llevar a un estado o situación de “inmundicia”, como el ser negligentes con los rituales de limpieza establecidos, siendo estos comparados como faltas morales y espirituales (Ez 36:17). Por lo tanto, estas acciones ya eran motivo de contaminación a la morada de Dios. De allí que se necesita una “purificación” (Ez 36:25), que es una acción

---

<sup>224</sup>De la misma manera se puede notar en su forma adjetiva y verbal, describiendo sus consecuencias en los contextos rituales que tenían alcances morales y espirituales (Lv 7:19, 21; 10:10, 11:4, 5, 6, 7, 8, etc). Del mismo modo, Cover menciona que la raíz טָמַא ‘ser (venir) impura / inmunda / contaminada / contaminada’ a menudo tenía componentes morales y de culto que no pueden separarse. Véase, Robin C. Cover, “Old Testament”, *The Anchor Yale Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1996), 6:34-35. Por su parte, Averbeck en relación a טָמַא menciona que mientras “Lev 10-16 trata sobre la impureza ritual (y la pureza) física; en Lev 18-20 se enfoca en asuntos religiosos y éticos (Richard E. Averbeck, “טָמַא”, 365-366). Esto haría resaltar el uso de טָמַא tanto en los aspectos rituales como éticos.

<sup>225</sup>Si no tenía posibilidad para llevar un cordero, podía llevar dos tórtolas o dos palominos; uno para holocausto y otro para expiación (Lv 12:13).

absolutamente divina con implicancias para Israel en su momento, y con implicancias cósmicas y escatológicas para todos los tiempos (Zac 13:2).

Después de analizar el término  $\text{טִמְאָה}$  y  $\text{טָמֵא}$ , se concluye que la expresión hebrea  $\text{מִטְמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל}$  “inmundicias de los hijos de Israel” de Levítico 16:16, abarca no solo lo prescripto en las leyes levíticas de los capítulos 11-15, sino un campo más amplio con implicaciones en el quehacer y ritual judío durante el año. Esto convierte las prescripciones levíticas no exclusivas o limitadas sino inclusivas e ilustrativas, pues su recurrencia se visualiza en todo el AT. La ignorancia o negligencia de  $\text{טִמְאָה}$ , acarrea consecuencias funestas para Israel.

Otra de las expresiones mencionadas en Levítico 16:16 es “*las rebeliones de ellos*” ( $\text{וּמִפְּשָׁעֵיהֶם}$ ). El término  $\text{פָּשַׁע}$ , “rebelión”, es considerada como una de las expresiones más fuertes sobre pecado en el AT.<sup>226</sup> Según Livingston, significa la violación entre dos partes sean civiles y religiosas. Incluso Livingston agrega que “en un contexto de relaciones internacionales, la forma verbal designa un rechazo de la lealtad, una rebelión contra los gobernantes”.<sup>227</sup>

Todas estas conceptualizaciones de  $\text{פָּשַׁע}$  también es reflejado en el AT (Gn 31:36; 50:17; 1 R 12:19; 2 R 1: 1, etc.). Pero, en relación a la contaminación del santuario, se ha abierto un gran abanico de propuestas. Las concepciones cambian de acuerdo al

---

<sup>226</sup>Según Milgrom “es el término que caracteriza el peor pecado posible: abierto y desafiante desafío del Señor”. Véase, Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven: Yale University Press, 2008), 1034.

<sup>227</sup>G. Herbert Livingston, “פָּשַׁע”, en *Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr. y Bruce K. Waltke (Chicago: Moody Press, 1999), 741.

entendimiento de la dinámica que produce la contaminación del santuario. Por ejemplo, Milgrom refiere que *עֲשֵׂה*, siendo uno de los pecados más terribles, contamina el santuario de manera automática penetrando hasta el mismo “santísimo”. Incluso él precisa que tratándose de un pecado imperdonable, el único momento de expiarlo es en el Día de expiación.<sup>228</sup> Sin embargo, como ya se ha discutido arriba en relación a la contaminación aérea o automática, ahora es necesario tratar lo relacionado a los grados geográficos de contaminación de acuerdo a la gravedad del pecado. Este aspecto propuesto por Milgrom merece un breve análisis.

Milgrom básicamente parte bajo la percepción que *עֲשֵׂה* al no tener solución bajo ningún sacrificio prescrito en Levítico, el único momento de solucionarlo es en el Día de expiación. Sin embargo, en el AT, *עֲשֵׂה* no siempre está limitado a los pecados imperdonables; en algunos casos el término refiere que Dios puede perdonarlos (Ex 34:7; Nm 14:18). Incluso él mismo es quien llama al arrepentimiento en estos casos (Ez 18:30). Al respecto, Carpenter y Grisani afirman que Dios “es el que puede perdonar/borrar *las* acciones rebeldes”<sup>229</sup> (Is 43:25; 44: 2; Ez 37:23). Treiyer, por su parte, refiere que frente a pecados como *עֲשֵׂה*, “su perdón no está restringido”.<sup>230</sup> Por lo tanto, si bien *עֲשֵׂה* puede ser considerado como una “rebelión” abierta, y por consiguiente, no al alcance del perdón (Ex 23:21; Jo 24:19; Sal 5:11; 37:38); también la persona puede encontrar el perdón si se arrepiente frente a su rebelión (Nm 14:18; 1 S 25:28; 1 R 8:50).

En el caso preciso de Levítico 16:16, *עֲשֵׂה* es parte responsable de la

---

<sup>228</sup>Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, 1034.

<sup>229</sup>Eugene Carpenter y Michael A. Grisanti, “*עֲשֵׂה*”, *NIDOTTE*, 3:708-709.

<sup>230</sup>Treiyer, *El día de la Expiación y la purificación del santuario*, 148.



contaminación del santuario que requiere purificación. Este aspecto, considerando la contaminación por el contacto directo, implica que muchos o algunos de estos pecados llegaron al santuario como resultado del perdón. Por lo tanto, עֲוֹן no debe ser limitado a una situación imperdonable, especialmente cuando el pecador era con rebeldía y soberbía abierta, sino que podía alcanzar el perdón cuando el infractor se arrepentía de corazón.

Finalmente, la última expresión hebrea que se analiza es לְכָל-חַטֹּאתֵם “todos los pecados”. En este caso, es interesante que חַטֹּאת “pecado”, es precedido por la expresión כָּל que significa “todo”, encontrándose en un constructo plural, debiendo ser entendido como “todos *los* pecados”. Por lo tanto, la expresión implica un espectro amplio sobre la naturaleza del pecado como causante de la contaminación del santuario.

El sustantivo חַטֹּאת se deriva de la raíz חָטָא. La raíz con todos sus derivados se usa unas 593 veces.<sup>231</sup> El término aparece en el libro de Génesis tanto en su forma sustantiva describiendo la condición o estado en que se encontraba Caín (4:7) después que Dios rechazó su ofrenda. Como también describiendo un estado de pecado colectivo o grupal (18:20) como fue el juicio a Sodoma y Gomorra. Sin embargo, dentro del marco de las prescripciones rituales o de sacrificios, el término es visto en muchos casos como un tecnicismo de la “ofrenda por el pecado”. Existen consideraciones peculiares para su distinción. Por ejemplo, en Levítico 4:3 el sacerdote debe traer una “ofrenda por el pecado” (חַטֹּאת), por el “pecado” (חַטֹּאת) que ha cometido.<sup>232</sup> Como puede notarse, en el

---

<sup>231</sup>Alex Luc, “חָטָא”, en *NIDOTTE*, 2:87-88. Otras formas de חָטָא son חָטָא, חָטָא, חָטָא, y חָטָא, que son básicamente cambios de vocalización y que el significado básico siempre será relaciona con el error y el pecado.

<sup>232</sup>Averbeck resalta que la confusión del término “חַטֹּאת” “puede causar incluso que en ciertos pasajes del Nuevo Testamento donde, debido al trasfondo del Antiguo Testamento (véase la LXX en 4:3), uno podría traducir la palabra griega correspondiente

mismo versículo se usa “ofrenda por el pecado” como también para denominar al pecado mismo. Por eso, al tratar el término debe tenerse cuidado y analizárselo dentro de su contexto.

Por ejemplo, en el contexto de Levítico 16, según Treiyyer, el sustantivo  $\text{זֶבַח}$  debe entenderse como un tecnicismo para “ofrenda por el pecado” cuando está en singular; pero cuando está en plural (por ejemplo,  $\text{זֶבָּחִים}$ , o  $\text{זֶבָּחִים}$ ), no debe entenderse de la misma forma.<sup>233</sup> Por esta razón, en Levítico 16:16, 21 donde la expresión aparece en plural como  $\text{זֶבָּחִים}$ , y también los versículos 30 [ $\text{זֶבָּחִים}$ ] y 34 [ $\text{זֶבָּחִים}$ ]), deben considerarse como designaciones al espectro amplio del pecado y no restringirlo a algún tecnicismo particular, o solo a la “ofrenda por el pecado”. En cambio, la expresión singular si debe ser visto como un tecnicismo para la “ofrenda de pecado” ( $\text{זֶבַח}$ ).

En relación, a esta última expresión técnica, en el capítulo 16 de Levítico (3, 5, 6, 9, 11 [2x], 15, 25, 27 [2x]), aparece no menos de 10 veces, lo cual resalta su vínculo y relación con la “ofrenda del pecado” mencionado en Levítico 4. Por esta razón, se analiza una parte del espectro de  $\text{זֶבַח}$  como “ofrenda por el pecado” mencionado en Levítico 4 y 5.

En el análisis de la “ofrenda del pecado” de Levítico 4, Milgrom resalta que el tecnicismo  $\text{זֶבַח}$  debería ser entendido como “ofrenda de purificación” y no “ofrenda de

---

ya sea por ‘pecado’ u ‘ofrenda por el pecado’. Por ejemplo, compare el texto NVI y las traducciones de margen de Romanos 8: 3 (¿Dios envió a Jesús ‘por el pecado’ o ser ‘una ofrenda por el pecado’?) y 2 Corintios 5:21 (¿se convirtió Jesús en ‘pecado’ o ‘ofrenda por el pecado’?), véase Richard E. Averbeck, “זֶבַח”, *NIDOTTE*, 2:94-95.

<sup>233</sup>Según Treiyyer, “esto es definido especialmente en Levítico 16:25, en donde se hace una alusión en singular a los dos sacrificios por el pecado ofrecidos en el día de la expiación”, véase, Treiyyer, *El día de la Expiación y la purificación del santuario*, 176, n. 163.

pecado”.<sup>234</sup> Este postulado, según él, está respaldado “contextual, morfológica y etimológicamente”.<sup>235</sup>

En el primer aspecto, Milgrom toma como ejemplos a Levítico 12, Números 6 y Levítico 8:15 (cf. Ex 29: 36-37). En ellos argumenta que la ofrenda por el pecado (תִּשְׁאָת), era prescrita para personas que no habían pecado y que, por lo tanto, esta ofrenda tenía que ser una ofrenda de purificación. Sin embargo, en Levítico 12, considerar la expresión תִּשְׁאָת como “ofrenda de purificación” no está muy claro. En este capítulo se describe que toda mujer que había dado a luz debía llevar una תִּשְׁאָת “ofrenda por el pecado” (Lv 12:4, 5). Y que, si bien el flujo de sangre no era una acción pecaminosa, eso no justifica necesariamente que la ofrenda por el pecado (תִּשְׁאָת) deba ser traducido estrictamente como una “ofrenda de purificación”, pues de acuerdo al contexto, la mujer se purificaba (טהר) ritualmente antes de ofrecer la ofrenda por el pecado “תִּשְׁאָת” (12:4, 6). Por lo tanto, el insistir en considerar la expresión técnica de תִּשְׁאָת como “purificación”, contextualmente sería una redundancia.<sup>236</sup>

---

<sup>234</sup>Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, 253.

<sup>235</sup>Según Milgrom, el rango de la ofrenda de תִּשְׁאָת contradice la noción de pecado. En algunos casos él menciona lo siguiente: “Por ejemplo, esta ofrenda se ordena al recuperarse del parto (capítulo 12), la finalización del voto nazareo (Nm 6) y la dedicación del altar recién construido (8:15; véase Ex 29: 36-37). En otras palabras, el תִּשְׁאָת se prescribe para las personas y los objetos que no pueden haber pecado”. Incluso en los aspectos gramaticales menciona que “su forma verbal correspondiente no es el qal ‘pecar, hacer el mal’, sino siempre al *pi’el* (Ejemplo, Lv 8:15), que no tiene otro significado que ‘limpiar, expurgar, descontaminar’ (Ez 43: 22, 26; Sal 51: 9)”. Finalmente, en relación las “aguas de תִּשְׁאָת” (Nm 8: 7), Milgrom dice que “sirven exclusivamente para una función purificadora (Nm 19:19; ver Ez 36:25)”, véase *Ibíd.*, 253.

<sup>236</sup>Esto es claro por el término טהר, usado en el ritual de “purificación” (Lv 12:4, 6), previo a la “ofrenda por pecado (תִּשְׁאָת)”.

En cambio, pareciera ser que la ofrenda por el pecado (תִּשְׁעֵה) enfatiza otros aspectos complementarios para su purificación total (12:7, 8). Son como una retribución de inicio después de la suspensión temporal causada por su impureza al no ser una adoradora regular. También el considerar la posibilidad haber cometido alguna falta o pecado ritual (cf. 15:19-30) durante ese tiempo, al respecto Treiyer menciona “que los ritos de purificación tenían por objeto principal devolver a los impuros la facultad de ser considerados en el mismo nivel de aquellos que tenían que purificarse de sus pecados”.<sup>237</sup> No obstante, sea cual fuere el caso, el ser dogmático en que תִּשְׁעֵה sea vertido como una “ofrenda de purificación” desconocería la realidad del significado básico de תִּשְׁעֵה, como pecado.

De la misma manera, ocurre en Números 6, usándose תִּשְׁעֵה para el voto de los nazareos,<sup>238</sup> en el sentido de retomar o iniciar algo de algún aspecto de la religiosidad israelita. En ese sentido, tanto la mujer de Levíticos 12 que reiniciaba su adoración después de haber suspendido ritualmente por su flujo, los nazareos necesitaban la ofrenda por el pecado (תִּשְׁעֵה) para iniciar su función como tal. Esto es claro pues la ofrenda por el pecado (תִּשְׁעֵה) es dado al finalizar el voto nazareo.

El *Comentario Bíblico Adventista* dice: “era por cualquier omisión de que pudiera haber sido culpable durante los días de su voto”.<sup>239</sup> Si este argumento es correcto, se

---

<sup>237</sup>Treiyer, *El día de la Expiación y la purificación del santuario*, 168.

<sup>238</sup>La “ofrenda por pecado” (תִּשְׁעֵה) aparece los versículos 11, 14 y 16. Pero los versículos 14 y 16 se distinguen del versículo 11, que es dado por cuestiones rituales de haber tenido contacto con algún cadáver (6:9). Si la prescripción ritual, del versículo 11 es considerado un pecado (שְׁעֵה), por lo tanto, si se demanda una ofrenda por el pecado y su uso, está bien justificada.

<sup>239</sup>Nichol ed., *Comentario bíblico adventista*, 1.

puede considerar que el pecado siempre es una amenaza latente del adorador que necesita constantemente de esta ofrenda, especialmente para iniciar aspectos que tengan que ver con la adoración.

En Levíticos 8 (cf. Ex 29) también se encuentra aspectos similares. En este capítulo la ofrenda por el pecado (תִּשְׁלֵחַ) no solo servía para certificar el inicio sacerdotal eliminando cualquier pecaminosidad en ellos, sino también para separar los lugares de lo común a lo sagrado, como la purificación del altar (8:15). En este último aspecto se debe considerar con mayor énfasis la purificación, sin embargo, no se debe desconocer la realidad pecaminosa de תִּשְׁלֵחַ, pues los lugares u objetos también tuvieron que ser limpiados de toda impureza y pecaminosidad (cf. 14:37-48; 18:27-28).

Hasta aquí se puede decir que, si bien la ofrenda en algunos aspectos tuvo como fin purificar, una traducción estricta en este aspecto borra la realidad del ¿por qué ha sido purificado? Para ello, el concepto de תִּשְׁלֵחַ como pecado es más justo en describirlo. No obstante, con ello no se desmerece el fin de la ofrenda por el pecado (תִּשְׁלֵחַ) que era purificar al oferente, sino más bien entender ambos conceptos complementarios a manera de una paradoja entre el “pecado” y la “purificación”.<sup>240</sup>

La segunda argumentación es sobre la derivación de la voz *piel*. Este argumento se basa en no mirar el término תִּשְׁלֵחַ como derivado del *qal* activo, sino del *piel* causativo. La diferencia de ambos es que el *qal* activo enfatiza la acción de la palabra en relación al

---

<sup>240</sup>La ofrenda por el pecado era usada en distintos aspectos. El CBA de Números 6:11 menciona que “se ofrecía en la consagración de los sacerdotes (Ex 29:1, 14; Lv 8:2, 14), de los levitas (Nm 8:8, 12), también para la contaminación ceremonial como en este caso (Lv 12:6, 8; Lv 14:19; 15:15) y para consagración de objetos (Ex 29:36; Lv 8:14)”. Pero la aparente paradoja en cada ceremonia entre lo “pecaminoso” y la “purificación” es latente.

“pecado” y el *piel* causativo enfatiza la acción que produce la “ofrenda por el pecado” que es “purificar”.

El texto que Milgrom usa como ejemplo es Levítico 8:15. Allí el verbo  $\text{סָפַק}$  aparece como un *piel* causativo ( $\text{סָפַקְתָּ}$ ) para expresar la purificación del altar, cuando Moisés coloca con sus dedos sangre sobre los cuernos del altar. Es interesante notar que el hecho que la construcción causativa de *piel*, implica fines purificatorios, no se descarta también las causas que llevan al acto de purificar.

Chávez, en su diccionario al hablar sobre la voz *piel* de  $\text{סָפַק}$  fusiona ambos conceptos al traducirlo como “purificar o liberar del pecado o de sus efectos a una persona, a un altar, a una casa, etc. (Nm 19:19; Lv 8:15; 14:49).<sup>241</sup> Por su parte, Rodríguez pone como ejemplo el acadio *hatti'u* “pecador” que tiene una formación distinta, pero conserva su significado básico.<sup>242</sup> Esto quiere decir, que el eliminar el concepto básico de  $\text{סָפַק}$  desconocería las realidades mismas de su significado.

En el caso de Números 8:7, el estudio es sobre la expresión hebrea  $\text{מֵי הַטָּהָר}$ , literalmente “aguas de pecado”, y tiene por finalidad la “limpieza ( $\text{טָהָר}$ )”. Considerando este fin se ha tomado también esta expresión para justificar la traducción de  $\text{הַטָּהָר}$  como “ofrenda de purificación”. Sin embargo, como dice Rodríguez, la expresión “no se usa en ningún otro lugar en el AT. Ni siquiera se nos dice cómo se preparó el agua”.<sup>243</sup> Por esto se hace difícil su relación con la “ofrenda por el pecado”; además, el término  $\text{טָהָר}$ ,

---

<sup>241</sup>Chávez, *DHB*, 187.

<sup>242</sup>Ángel Manuel Rodríguez, “Substitution in the Hebrew Cultus and in Cultic-Related Texts”, 81.

<sup>243</sup>Ángel Manuel Rodríguez, “Substitution in the Hebrew Cultus and in Cultic-Related Texts”, 103.

presente en el texto implica que la expresión **מִן הַטָּהוֹר** debe ser traducido literalmente para evitar alguna redundancia, por más que su fin sea la “purificación”. De la misma forma, ocurre en el caso de las aguas preparadas con la ceniza de la vaquilla roja (Nm 19:9, 17), en donde también se usa **מִן הַטָּהוֹר** y que al parecer no tiene relación con las aguas de Números 8:7. Al respecto, Rodríguez observa que este ritual es diferente a la “ofrenda por el pecado”.<sup>244</sup>

Hasta aquí, es bueno precisar que el postulado de Milgrom en el énfasis de considerar a **מִן הַטָּהוֹר** como “purificación”, en algunos contextos parece ser apropiado;<sup>245</sup> sin embargo, no se debe desconocer el significado literal para el cual fue asignado. Si bien, en Números 8:7, el fin fue limpieza y esto es claro por el uso de **טָהַר**; el uso literal resalta algún vínculo con el pecado, quizás no directo con la ofrenda por el pecado, como se refirió Rodríguez, pero sí con la pecaminosidad moral o ritual.<sup>246</sup> No obstante, tal discusión se mantiene abierta a mayor escrutinio y profundidad; pero en la presente investigación se seguirá la forma literal de la expresión conservando su significado básico como “ofrenda por pecado” (**תַּעֲרֹבָה**).

Es bueno también resaltar que las argumentaciones de Milgrom sobre **מִן הַטָּהוֹר** como

---

<sup>244</sup>Ibíd.

<sup>245</sup>Para Gane, la traducción de “ofrenda por pecado” (**תַּעֲרֹבָה**), por “ofrenda de purificación” está bien justificado, véase, Gane, *Cult and Character Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy*, 3-24. Es bueno precisar que Gane trabaja bajo los postulados de Milgrom y este fue su asesor doctoral; sin embargo, difiere también en algunos aspectos especialmente en el fin de la purificación, al referirse al oferente y no al santuario.

<sup>246</sup>En el *CBA*, considera la traducción literal de “agua de trasgresión” o “agua que quita la trasgresión lavándola”. Nichol, *Comentario Bíblico Adventista*, 866.

ofrenda de purificación, obedecen a un aspecto mayor de su pensamiento y es que el autor trabaja bajo el presupuesto de entender que la sangre derramada en la “ofrenda por pecado (תִּזְבֹּחַת עֲוֹן)”, era estrictamente para purificar, mas no para contaminar, siendo utilizado como un tipo detergente ritual.<sup>247</sup> Por lo tanto, Milgrom argumenta que la sangre de תִּזְבֹּחַת עֲוֹן nunca purifica al oferente, sino que purifica el santuario de tales contaminaciones.<sup>248</sup> En esa línea, él pone niveles en la dinámica de la contaminación, tal como lo explica.

La impureza contamina el santuario en tres etapas: (1) El delito inadvertido o impureza física grave del individuo contamina el altar del patio que se purga al pintar sus cuernos con la sangre (ḥaṭṭā't (4:25, 30; 9: 9). (2) El delito inadvertido del sumo sacerdote o de toda la comunidad contamina el santuario, que es purgado por el sumo sacerdote colocando la sangre ḥaṭṭā't en el altar interior y antes del pārōket (4: 5-7, 16-18). (3) El pecado sin arrepentimiento no solo contamina el altar exterior y penetra en el santuario, sino que atraviesa el velo y entra en el adytum, que alberga el Arca y Kappōret, el mismo trono de Dios (véase Isaías 37:16).<sup>249</sup>

Como puede notarse, según Milgrom, estos tres niveles de contaminación son de acuerdo a la magnitud del pecado o de la impureza ritual y se hace de manera aérea como miasma aéreo y sin la necesidad del contacto directo, aspecto ya discutido arriba. Además, él también argumenta que para solucionar este tipo de contaminación se

---

<sup>247</sup>Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, 1:254.

<sup>248</sup>Véase Ibíd., 254-255. Milgrom comenta que “la afirmación de que el ḥaṭṭā't nunca purifica a su oferente es respaldada por el uso de su sangre: ‘Moisés tomó la sangre ḥaṭṭā't y con su dedo coloca en cada uno de los cuernos del altar, descontaminando (va-yehaṭte') el altar’ (Lev. 8:15). La sangre ḥaṭṭā't entonces es el elemento de purga, el detergente ritual. Su uso está confinado al santuario y nunca se aplica a una persona”, véase Jacob Milgrom, *Numbers, English and Hebrew; Commentary in English, The JPS Torah commentary* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990), 444.

<sup>249</sup>Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, 256.



requiere una ofrenda de  $\text{זָבַח}$ , que se hace en nombre de la persona<sup>250</sup> que es perdonada a través de su arrepentimiento.<sup>251</sup> Asimismo el oferente lleva su ofrenda  $\text{זָבַח}$  por haber contaminado el santuario, siendo la sangre de la víctima de la ofrenda  $\text{זָבַח}$  que purifica el santuario y el altar, mas no al oferente.<sup>252</sup>

En el caso de la contaminación del *adytum* (santísimo) según Milgrom, son los pecados rebeldes o deliberados para los cuales no hay ofrenda de  $\text{זָבַח}$ , y son purgados solo en el Día de expiación. Sin embargo, la interpretación elaborada de Milgrom parte de conceptos erróneos. Primero, considera la sangre como un “detergente ritual” y únicamente como factor “purificador”; y segundo, considera la ofrenda de  $\text{זָבַח}$  con

---

<sup>250</sup>Según Milgrom, “el rito de purgación del  $\text{ḥaṭṭā't}$  no se lleva a cabo en el oferente, sino solo en su nombre”, es así que “el sacerdote purga los objetos y las áreas más sagradas del santuario en nombre de la persona que causó su contaminación por su impureza física u ofensa inadvertida”, con esto Milgrom deslinga cualquier relación de purificación al oferente, véase, Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, 255.

<sup>251</sup>Al respecto, Milgrom comenta que “el delincuente inadvertido nunca se llama ‘impuro’ y, por lo tanto, no requiere abluciones. En su caso, la fórmula final dice: ‘*wēkippēr hakkōhēn...wēnislāḥ lô* el sacerdote llevará a cabo el rito de purgación...’ para que pueda ser perdonado (4:20, 26, 31, 35), mientras que para la persona impura la fórmula dice: *wikippēr hakkōhēn...wēṭāhēr (āh)* ‘el sacerdote realizará el rito de purgación... y él (ella) será limpio’ 12: 6, 8; 14: 9, 20). Por lo tanto, la persona impura necesita purificación y el pecador necesita perdón”, véase Ibíd., 255. Milgrom agrega también que “el delincuente inadvertido necesita el perdón no por su acto, como se indicó anteriormente, su acto se perdona debido a la inadvertencia y el remordimiento del delincuente, sino por la consecuencia de su acto”, véase Ibíd., 256. En la última cita lo que está diciendo Milgrom es que la ofrenda de  $\text{ḥaṭṭā't}$  no se produce por el oferente y su perdón, sino por la consecuencia de sus actos que es la contaminación del santuario. En cambio, el perdón se da por su inadvertencia y por su remordimiento personal.

<sup>252</sup>Esto se da según Milgrom a través del detergente ritual de la ofrenda por  $\text{ḥaṭṭā't}$ . Esto puede ser por los pecados involuntarios (Lv 4:2) o las impurezas rituales de Levítico 12-15 y que solo los pecados deliberados eran postergados en su purificación en el Día de la Expiación.

efectos purificador para el santuario, mas no para el oferente.

En el primer aspecto, es necesario analizar si realmente la sangre funciona como un “detergente ritual”, siendo su efecto únicamente purificador. El término hebreo para sangre es דם. De las 360 veces que aparece en todo el AT,<sup>253</sup> expresa no solo “purificación” sino también “contaminación”.<sup>254</sup> Esta característica doble es de mucha importancia para que se conozca el rol ritual de la sangre, especialmente en la “ofrenda por pecado” (חטאת). Como su efecto “purificador” es bien aceptado, es necesario prestar mayor atención al efecto contaminador que este produce.

En Isaías 59:3 se expresa que “las manos están contaminadas (לְאָדָם) de sangre, y los dedos de iniquidad (לְפָדָם)”. Estas expresiones muestran un interesante paralelismo entre

---

<sup>253</sup>Según Hamilton, el término דם aparece “con mayor frecuencia en Lv (88 veces) y Ez (55 veces), seguida de Ex (29 veces), Dt (23 veces) y Sal (21 veces)” Victor P. Hamilton, “דם”, *TWOT*, 190.

<sup>254</sup>Según Paul Trebilco, la sangre normalmente se asocia con la purificación: es así que “la persona que había sido sanada de una enfermedad de la piel fue ungida con sangre y aceite para hacerlo ritualmente limpio (Lv 14: 6-20); el altar y los sacerdotes fueron consagrados con sangre (8: 14-15, 23-30); la ‘sangre del pacto’ (דִּם־הַבְּרִית) consagró a Israel como el pueblo santo de Dios (Ex 24: 6-8; ver Zac 9:11); la sangre manchada en los postes de la puerta protegía al primogénito de la muerte (Ex 12: 7, 13); en el Día de expiación, la sangre de la ofrenda por el pecado hizo expiación por el pecado y limpió y consagró el tabernáculo de la inmundicia de los israelitas (Lv 16)”;

pero Trebilco también recalca que la sangre “...puede contaminar. ‘El derramamiento de sangre contamina la tierra, y no se puede hacer expiación por la tierra sobre la cual se ha derramado la sangre, excepto por la sangre del que la derramó’ (Números 35:33; véase también Sal 106: 38). El poder de la sangre inocente (דִּם־נָקִי) para contaminar es retratado más vívidamente después de que Caín derramó la sangre de Abel, que luego clamó a Dios desde el suelo por venganza (Gn 4:10). Por lo tanto, el homicidio, que resulta en ‘culpabilidad de sangre’, debe vengarse: ‘Y para su sangre de vida seguramente exigiré (דָּרַשׁ) una contabilidad. Exigiré una contabilidad de cada animal. Y de cada hombre, también, exigiré una explicación de la vida de su prójimo’ (Gn 9: 5; דָּרַשׁ, buscar, requerir)”. Véase, Paul Trebilco, “דם”, ed. Willem VanGemeren, *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1998), 1:964.

sangre e iniquidad. También el verbo לִנְאָץ, que significa “contaminar”<sup>255</sup> respalda que la sangre está en un contexto negativo y hasta pecaminoso. Al respecto, Hasel afirma que “la sangre aquí aparentemente se refiere al homicidio (v. 7); pero esto no elimina el hecho de que la contaminación es tanto moral como cultural”<sup>256</sup>

Otro pasaje es Lamentaciones 4:14 en donde se menciona a varones “contaminados con sangre (לִנְאָץ לַדָּם)”. El contexto cultural o ritual de este pasaje no puede ser descartado pues el verbo “tocar” (נָגַע) usado en la expresión “no tocar su vestido” es un término muy frecuente en los contextos rituales de contaminación.<sup>257</sup>

Otro pasaje es Números 35:33, 34 donde se expresa que la “sangre contamina (נִגְעָה) la tierra (cf. Sal 106:38)”. Aquí el verbo hebreo para contaminar es “נִגְעָה”, que más literalmente significa “profanar”.<sup>258</sup> Sin embargo, el contexto de contaminación está presente en el versículo 34 con el verbo נִנְאָץ.

Como puede notarse, los usos de la sangre en el AT justifican que la sangre además de purificar, también tiene un efecto negativo de contaminación. En ese marco, es necesario considerar ahora la ambigüedad del mismo cuando se trata especialmente con textos estrictamente rituales donde se prescriben actos de limpieza y expiación. Por ejemplo, en relación a la vaquilla alazana (Nm 19:1-10) existen aspectos importantes para entender la dinámica de contaminación y purificación. Se menciona que debía traerse una vaquilla alazana y que el sacerdote debía sacarla fuera del campamento para ser

---

<sup>255</sup>Chávez, *DHB*, 107.

<sup>256</sup>Hasel, *Redención Divina hoy*, 8.

<sup>257</sup>Véase el comentario más arriba sobre נִנְאָץ.

<sup>258</sup>Chávez, *DHB*, 204.

degollada. Luego el sacerdote tomaba la sangre con sus dedos para rociarla delante del tabernáculo y quemar enseguida la vaquilla delante de sus ojos. Después tomaba madera de cedro, hisopo, etc. y lo echaba en el fuego.

Este ritual colocaba al sacerdote en una situación de “inmundicia” (טָמֵא), por haber tenido contacto con la sangre y el cuerpo de la vaquilla roja. De la misma manera, el responsable de quemar la vaquilla era considerado “inmundo” (טָמֵא) hasta la tarde por haber tenido el contacto con el cadáver de la vaquilla. Finalmente, dentro del proceso ritual se menciona a “un hombre limpio” (טָהוֹר) que tenía que tomar las cenizas y llevarlas a un “lugar limpio” (טָהוֹר). Este contacto hacía que el “hombre limpio” también quedara “impuro” (טָמֵא) por el contacto con las cenizas.

Como puede apreciarse, si bien los textos no precisan detalladamente el móvil de su inmundicia, esto debe ser sobreentendido por el contexto en que se debió el contacto y manipulación de la vaquilla, su sangre y cenizas respectivamente.

Es interesante resaltar que las cenizas de la vaquilla colocaban en una situación de “inmundo” al que las manipulaba; a la vez servía para colocar como “limpio” al que buscaba ser purificado por haber tenido contacto con algún cadáver (19:11-19). En relación al compuesto de las cenizas es bueno precisar que implicaba de alguna manera también la sangre de la víctima, siendo un factor importante dentro de la dinámica de contaminación y purificación ya explicada. Al respecto, Treiye dice correctamente: “Tanto la sangre como la carne, la piel y el resto del animal, inclusive su excremento, formaba parte de las cenizas que servían para preparar el agua *niddah* ‘impura’”.<sup>259</sup>

---

<sup>259</sup>Treiye, *El día de la Expiación y la purificación del santuario*, 171.

Además, las características y elementos como el color rojizo de la vaquilla, la madera de cedro rojo, el hisopo y escarlata, tienen un vínculo por su color con la sangre, que en otra parte del AT el escarlata se relaciona con el pecado (Is 1:18). Al respecto Treiyeer comenta:

Es evidente que las cenizas revueltas en el agua no podían evitar la asociación de la sangre con la impureza. Más aun, el color rojo de la vaca es también significativo. Su asociación con la sangre en la mente popular, aparece testificada en muchas culturas primitivas. Por consiguiente, el cuero rojo de la vaca y el agregado del hilado carmesí y de la madera de cedro rojo, fortalece este aspecto de sangre de las cenizas.<sup>260</sup>

Por otro lado, dentro del concepto de la ambigüedad entre la “purificación” y la “contaminación” se debe considerar las expresiones traducidas normalmente como “agua de purificación” (Nm 19:9, 20, 21), que más literalmente sería “agua de inmundicia ( מֵי טָהָר )”. La manera de cómo ha sido traducida la expresión מֵי טָהָר como “agua de purificación”, cuando literalmente es “agua impura” debe ser entendida en el marco del Números 19:9.

Es interesante notar que el versículo precisa que las cenizas tenían que ser guardadas (מִן הַטָּהָר) en un “lugar limpio” para luego de acuerdo a las prescripciones mezclarse con agua (מֵי טָהָר) y que servirían literalmente para el “pecado (חַטָּאת)”. El resultado del ritual consistía que la persona “impura” terminaba siendo “limpio”. Sin embargo, ¿cómo las expresiones, מֵי טָהָר “agua impura” y “pecado” (חַטָּאת) pueden tener el efecto purificador? La respuesta es el contexto, al respecto, algunas versiones como la Reina Valera de 1960 traducen “agua de purificación; es una expiación”, traduciendo el término חַטָּאת, por expiación.<sup>261</sup> Por su parte, *La Biblia de las Américas* traduce “el agua

---

<sup>260</sup>Ibíd.

<sup>261</sup>En el mismo sentido, la *Nueva Versión Internacional* (NVI, 1979), traduce la

para la impureza; es *agua* para purificar del pecado”, conservando las expresiones originales como “agua para la impureza” y “pecado”. Sin embargo, agrega una expresión que no hay en el original a manera de explicación diciendo: “es agua para purificar”.

Es bueno precisar que los fines de purificación en las expresiones מִי נִדָּה “agua impura” y “pecado (חַטָּאת)” están bien establecidos por los constante usos del verbo טָהַר o del adjetivo de la misma raíz טָהוֹר que tienen que ver con “limpieza” o “purificación”. Incluso en el Números 19:12, si bien no aparece חַטָּאת, es ilustrativo y contextualmente válido el uso de נִטְּף como un *hithpaal* imperfecto (נִתְּחַטֵּף) reflejando una “acción reflexiva”; en otras palabras, la acción es hecha por el sujeto para sí mismo.<sup>262</sup>

Esto implica que el sujeto tuvo como objetivo no contaminarse, sino purificarse. Los resultados en los versículos son claros con las expresiones “*será* limpio” (יִטָּהַר) y “no *será* limpio” (לֹא יִטָּהַר). No obstante, tal contexto no hace que las expresiones מִי נִדָּה “agua impura” y “pecado” (חַטָּאת) sean necesariamente entendidas por “aguas de purificación” y “expiación” respectivamente. Sus significados literales clarifican que los rituales tuvieron que ver con la impureza y el pecado. Dicho de otro modo, las aguas para alcanzar el טָהַר, debían ser aguas para la “impureza”, y estas a su vez para alcanzar el טָהַר debían también limpiar de su pecado. Por ello, el contexto no elimina semánticamente sus significados literales, pues estos precisan que los ritos trataban la impureza y esto a su vez con el pecado.<sup>263</sup>

---

última parte de la siguiente manera: “como *sacrificio expiatorio*, junto con el *agua de purificación*”. [La cursiva es mía].

<sup>262</sup>Page H. Kelley, *El hebreo bíblico: una gramática introductoria* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992). 92.

<sup>263</sup>La expresión חַטָּאת aparece en el 19:9 y debe ser entendida como una ofrenda

Luego de haber analizado los fines purificatorios que une el agua con las cenizas de la vaquilla roja (Nm 19:17), es interesante notar que estos también producen “contaminación”. El 19:21 refiere que aquel que toca (נגַף) el agua con las cenizas es “impuro o inmundo (טָמֵא)” hasta la tarde. Es así que טָמֵא relacionado con la “impureza” y la “contaminación”, se revela como una causa contraria a la purificación.

Las expresiones מֵי נֶדֶה “agua impura” y חַטָּאת “pecado” en Números 19, están en un contexto con fines purificatorias; sin embargo, el significado literal de estas expresiones refieren que podían tener un fin adverso de tal manera que las “aguas rituales” que en un caso servían para purificar טָהַר en otro caso podían contaminar טָמֵא.<sup>264</sup> En esa línea, Rodríguez comenta que “en este rito estaban juntas la purificación y la impureza”.<sup>265</sup> Por su parte, Treiyeer menciona que el חַטָּאת, como “sacrificio por el pecado” (19:9), o como un “sacrificio quemados por el pecado” (19:17), “prueba una vez más que todas la ofrendas por el pecado llevaban este mismo concepto paradójico de contaminación y purificación (Nm 19:1-9, 17)”.<sup>266</sup>

Otro ejemplo de contextos rituales es Levítico 6:24-30 [BH: 6:17-23] en el marco de la ofrenda por el pecado (6:25 [BH: 6:18]). Lo interesante de la perícopa es que el

---

por el pecado en el sentido no haber sido cuidadoso con las ordenanzas del Señor, en relación al tocamiento de cadáveres. En el 19:12, la construcción es otra ya explicada arriba.

<sup>264</sup>Treiyeer dice que “se vuelve innecesario discutir si *me niddah*, lit. ‘aguas de impureza’ debe ser traducida ‘aguas impuras’ o ‘aguas de purificación’. El contexto revela que, para la mente hebrea, esta palabra podía ser usada con ambos significados simultáneamente”, véase Treiyeer, *El día de la Expiación*, 173.

<sup>265</sup>Rodríguez, “Santuario”, 438.

<sup>266</sup>Treiyeer, *El día de la Expiación*, 173.

versículo 27 [BH: 20] prescribe que, si la sangre salpica sobre su vestido, tenía que lavarse. El término para “lavarse” en hebreo es כָּבַס y tiene un gran uso ritual o ceremonial.<sup>267</sup> Según Oswalt, “el grueso de las referencias tiene que ver con el lavado de prendas que se han contaminado de una forma u otra (28 veces)”.<sup>268</sup> De lo contrario, el contexto lo especificaría. Es más, de las 51 veces que aparece este verbo, por lo menos 31 están en Levítico, de las cuales 21 se concentra en los capítulos 13-15, todos ellos en contextos rituales de limpieza.<sup>269</sup> Por lo tanto כָּבַס, “lavarse”, se usaba para limpiar aquellos que tenían algún tipo de secreciones o enfermedades de la piel. No obstante, en las prescripciones estrictamente sacerdotales<sup>270</sup>, según Martens, aparece para “lavar sus ropas cuando eran admitidos en el cargo (Nm 8: 7) y cuando se derramaba sangre de sacrificio sobre su vestimenta (Lev 6:27 [20])”.<sup>271</sup> Estas prescripciones ritualmente tuvieron que ver con limpieza y purificaciones. Es así que el mismo Martens menciona que “como mínimo, tales requisitos fueron recordatorios visuales de la necesidad de limpieza en la adoración”.<sup>272</sup> En consecuencia se puede argumentar que de acuerdo al contexto y uso regular de כָּבַס, lavar la ropa por la salpicadura de la sangre se debe no solo porque se había ensuciado, sino porque ritualmente se había contaminado. (cf. Mal

---

<sup>267</sup>Según Oswalt “en todos los casos excepto uno (2 Sam 19:24), el lavado se asocia con la limpieza ceremonial”, John N. Oswalt, “כָּבַס”, *TWOT*, 428

<sup>268</sup>Ibíd.

<sup>269</sup>Ibíd.

<sup>270</sup>Elmer A. Martens, “כָּבַס”, *NIDOTTE*, 2:593.

<sup>271</sup>Ibíd.

<sup>272</sup>Elmer A. Martens, “כָּבַס”, *NIDOTTE*, 2:593.



3:2).<sup>273</sup>

Hasta aquí se argumenta que la sangre tiene connotaciones ambiguas, que puede aparecer en contexto de “purificación” o también en contexto de “contaminación”, o ambos en el mismo contexto. Por lo tanto, al tratar la ofrenda por el pecado es necesario considerar esta ambigüedad de la sangre. Sin embargo, para entender la paradoja de la sangre de “purificar” y “contaminar”, en la ofrenda por el pecado, es necesario evaluar el concepto complementario del ritual de la sangre y el concepto de transferencia a través del ritual de la “imposición de manos”.

La “imposición de manos” dentro del concepto de transferencia del pecado en Levítico 4 ha sido largamente cuestionada. Al respecto se han levantado numerosas hipótesis en relación a su significado. Por ejemplo, la hipótesis de una dádiva, la hipótesis de una entrega a Dios; la hipótesis del vínculo con el sacrificio y el alma del oferente, y la hipótesis para significar un propósito sagrado.<sup>274</sup>

La “hipótesis de la dádiva” no ha tenido muchos seguidores. La “hipótesis de la entrega” le resta el fin u objetivo del sacrificio de la víctima. En relación a la “conexión entre el sacrificio y el alma del oferente” es una concepción mística y animística que es “ajeno al tenor general de todo el Antiguo Testamento”.<sup>275</sup> Finalmente, la “hipótesis de ser consagrado a su sagrado propósito”, según Hasel, “confunde la consagración de los

---

<sup>273</sup>Al respecto, Hasel dice que “no se declara que la sangre contamina o convierte en inmundo, sino hace una mención explícita al lavado ritual en un lugar santo, lo que parecería indicar que la sangre contamina”. Hasel, *Redención divina hoy*, 9.

<sup>274</sup>Estas hipótesis son mencionadas por Hasel. *Ibíd.*, 11.

<sup>275</sup>Hasel, *Redención divina hoy*, 9.

sacerdotes con la función de la víctima en el proceso de la expiación”.<sup>276</sup>

Por otro lado, la discusión también ha girado en el modo cómo se ejecutaba la imposición de manos. Por ejemplo, se tiene la imposición con una sola mano, o sea, en singular (Lv1:4, 3:2, 8, 13, 4:4, etc.); y se tiene la imposición con las dos manos o sea en dual (Lv 16:21). En relación a la imposición de las dos manos se tiene como ejemplo a Levítico 16:21, donde existe una clara transferencia de pecado sobre el macho cabrío, Azazel. Al respecto se ha argumentado que el uso de las dos manos se deba a un aspecto de transferencia, más no de identificación cuando se hacía con una sola mano.<sup>277</sup> Sin embargo, tal discrepancia ya sea con una o dos manos, pareciera no diferenciar mucho su propósito. Por ejemplo, en Levítico 4:15, 8:14, 18, 22 aparecen en dual, a pesar que se trata de una imposición múltiple (plural). Por otra parte, se han dado salidas en los contextos de sacrificio, considerando que la imposición de una mano era lógica, pues en la otra estaba empuñada el cuchillo para degollar a la víctima.<sup>278</sup>

También se ha argumentado que la imposición de una sola mano se debe a pecados personales o individuales; y la imposición de las dos a pecados generales o grupales. No obstante, el problema no radica en estas diferencias, sino en conocer si la imposición de manos, sea esta con una o dos, implicaba algún tipo de transferencia de pecado del oferente a la víctima.

Normalmente los sacrificios prescritos en el AT requerían la “imposición de

---

<sup>276</sup>Ibíd.

<sup>277</sup>Véase la discusión al respecto en Treiye, *El día de la Expiación*, 178-179.

<sup>278</sup>Treiye, *El día de la Expiación*, 178.

manos”. Es así que aparece en los sacrificios de holocausto (Lv 1:4) en los sacrificios de paz (Lv3:2, 8, 13), en el sacrificio u ofrenda de pecado (Lv 4:4, 15, 24, 29, 33), incluso para las consagraciones (Lv 8:22). Lo problemático del asunto es que, en la imposición de manos en los sacrificios diarios, no se explica su significado del ritual.

El único texto donde se explica y hay una clara evidencia de la transferencia de pecado es Levítico 16:21. Esto ha llevado a algunos, a aplicar el mismo significado de Levítico 16:21 a la imposición de manos de los servicios diarios.<sup>279</sup> Sin embargo, existen eruditos que piensan lo contrario, al respecto Rodríguez dice:

Un grupo de estudiosos argumentará lo contrario. No consideran que el chivo expiatorio sea una víctima de sacrificio, especialmente porque no se sacrifica, sino que se saca vivo del santuario. Este grupo de eruditos reconoce que el pecado fue transferido al animal. Es precisamente este hecho, argumentan, lo que diferencia al chivo expiatorio de las víctimas sacrificiales. El chivo expiatorio no puede ser sacrificado porque ha sido contaminado por el pecado/impureza de las personas; por otro lado, la víctima del sacrificio se considera santa, santísima, después de la imposición de manos.<sup>280</sup>

Incluso este argumento es reforzado por aquellos que diferencian la imposición de una o dos manos. No obstante, si la transferencia de pecado en Levítico 16:21 no expresa lo mismo con las otras imposiciones de manos en el servicio ritual diario entonces ¿qué significado transmiten? Por ello, es necesario revisar situaciones similares en relación a la imposición de manos.

Por ejemplo, se tiene el caso de Levítico 24:14, contra uno que blasfema y su triste final debido a su iniquidad. Lo interesante del texto es que antes de ser apedreado el

---

<sup>279</sup>Rodríguez, “Transfer of Sin in Leviticus”, 180.

<sup>280</sup>Ibíd.

blasfemo, todos los que lo oyeron (וְסָמְכוּ כָּל־הַשְּׁמָעִים) tenían que poner sus manos sobre la cabeza de él. Este accionar revela que existió un tipo de transferencia. En primer lugar, los que tenían que imponer las manos no fueron todo el pueblo, sino solo los que oyeron (הַשְּׁמָעִים); esto implicaba, que si ellos no testificaban llevaban también la culpa (Lv 5:1). En segundo lugar, y como consecuencia del primero, la imposición de manos servía para transferir la culpa si hubiera ocultado el acto pecaminoso;<sup>281</sup> por otra parte, esto servía para transferir su testimonio sobre el culpable.

Otro ejemplo es Números 27:18-23 donde Moisés deja su cargo y responsabilidad a Josue. La ordenanza de Dios es la imposición de manos (27:28); el contexto aclara que implicaba dar o poner (נָתַן) autoridad o dignidad (הָצָחָה) de Moisés a Josué. En otras palabras, Moisés, a través de la imposición de las manos, le transfirió autoridad y dignidad a Josué (Dt 34:9).

Un texto más es Números 8:10. Allí el pueblo transfiere responsabilidad a los levitas para su servicio en el santuario que antes pertenecía a los primogénitos. Por lo tanto, la imposición de manos por parte del pueblo significó también una transferencia de responsabilidad.

Como puede apreciarse, todos estos textos reflejan de alguna manera que existió un tipo de transferencia al momento de la imposición de manos. En ese marco del concepto de la transferencia y al no tener especificaciones del significado de la imposición de manos en los ritos diarios, es necesario analizar si esta expresión contextual y ritualmente encajan en algún tipo de transferencia de pecado como es el caso de Levítico 16:21. Para este análisis contextual se juntarán todos los elementos ya expuestos,

---

<sup>281</sup>Ibíd., 182, cf. Gerhard Pfandl, *Seminary Sanctuary Doctrine*, 32.

como la manipulación de la sangre y el concepto de transferencia en la imposición de manos, en el marco de la ofrenda por el pecado y la culpa de Levítico 4 y 5.

Para ello se sigue la estructura de Treiye<sup>282</sup>

1. Levítico 4:1-35: el חטאת “pecado” involuntario
  - a. Pecado del sacerdote: Levítico 4:3-12 = becerro
  - b. Pecado del pueblo: Levítico 4:13-21 = becerro
  - c. Pecado del jefe: Levítico 4:22-26 = macho cabrío
  - d. Pecado individual del común del pueblo: Levítico 4:27-35
2. Levítico 5:1-13: el חטאת “pecado” de omisión voluntario o involuntario
  - a. Pecado individual del común del pueblo: Levítico 5:1-6 = cabra u oveja
  - b. Pecado individual del pobre: Levítico 5:7-10 = dos tórtolas o dos palominos
  - c. Pecado individual del paupérrimo: Levítico 5:11-13 = décima parte de una efa de flor de harina
3. Levítico 5:14-26 (6:7); 19:20-22; Números 5:5-8: el חטאת “culpa” involuntario y deliberada: carnero
  - a. Culpa involuntaria que exige un pago adicional de reparación: Levítico 5:15-16
  - b. Culpa involuntaria que exige únicamente el sacrificio: Levítico 5:17-19
  - c. Culpa deliberada que exige devolución y pago adicional de reparación: Levítico 5:20-26 (6:1-7)

En la estructura planteada para la ofrenda por el pecado se resalta los dos primeros bloques que tenían que ver con el pecado inadvertido por yerro o por ignorancia (4:1-35), y el pecado deliberado o conscientemente (5:1-13), marcados por la expresión חטאת. El tercer bloque que trata también aspectos involuntarios como deliberados, por la expresión hebrea חטאת, “culpa”.

En el primer bloque la expresión hebrea חטאת, “inadvertencia”<sup>283</sup> (4:2, 22, 27), constantemente implica por lo menos dos aspectos: la negligencia o la ignorancia. Al

---

<sup>282</sup>Treiye, *El día de la expiación y la purificación del santuario*, 150, 151.

<sup>283</sup>Chávez, *Diccionario de hebreo bíblico*, 681.

respecto, Hamilton comenta que “o bien el perpetrador conoce la ley, pero infringe involuntariamente como en el caso de un homicidio accidental (Nm 35:22; Dt 19:4-10; Jo 20:2-6, 9), o actúa sin saber que hizo mal”.<sup>284</sup> Para este tipo de pecado (תַּחַטָּא בְּשִׁגְגָה [4:2]), existía una ofrenda de pecado (תַּטָּאת [4:3]) que terminaba con una resolución en la expresión “y le será perdonado” (וְנִסְלַח לוֹ [4:35]).

En el segundo bloque se tiene pecados por omisión voluntaria o involuntaria; esto se puede deducir por la ausencia de תַּחַטָּא en el bloque. Es interesante también resaltar que normalmente las secciones entre los capítulos 4 y 5 se apertura con la expresión “si alguno pecare” (כִּי־תִחַטָּא) (4:2, 5:1, 17, 6:2[BH: 5:21]), dejando en claro la naturaleza del pecado en cada sección. Pero el término תַּחַטָּא, “inadvertencia”, aparece tanto en el primer bloque (4:1-35); y en el tercer bloque que tiene que ver con la ofrenda por la culpa (עֲשֵׂא [5:15, 18]), pero no así en el segundo bloque del 5:1-13. La omisión de תַּחַטָּא, se puede clarificar considerando los pecados enumerados no solo como involuntarios, sino también como deliberados.<sup>285</sup>

En el tercer bloque la ofrenda por la culpa (עֲשֵׂא) puede ser involuntaria o deliberada. Las acciones involuntarias están determinadas por el uso de תַּחַטָּא (5:15, 18). Pero las acciones deliberadas del 6:1-7 (BH: 5:20-26) y aperturadas por la expresión “si alguno pecare” (כִּי־תִחַטָּא), la expresión תַּחַטָּא, vuelve a desaparecer.

Todos estos pecados resueltos por la “ofrenda por el pecado” (תַּטָּאת), como también por la culpa עֲשֵׂא, tienen un tenor ligeramente diferente; pero en esencia estaban

---

<sup>284</sup>Victor P. Hamilton, “תַּחַטָּא”, *Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr. y Bruce K. Waltke, (Chicago: Moody Press, 1999), 903.

<sup>285</sup>De la misma manera lo comparte Rodríguez quien agrega que la expresión “sin darse cuenta” podría traducirse “dándose cuenta”, véase, Rodríguez, “Santuario”, 432.

siempre relacionados con el pecado.<sup>286</sup> Por otro lado, la naturaleza del pecado, podía ir desde acciones contra los mandamientos de Dios en el aspecto moral u otros,<sup>287</sup> hasta aspectos de desobediencia a las prescripciones rituales de limpieza, sean estas de acuerdo al contexto, inadvertidas o deliberadas (5:2, 3).

Todos estos pecados incluso en su espectro más amplio prescrito en Levítico 4 y 5; no deben ser considerados como una lista exclusiva o cerrada, sino inclusiva en relación a la dimensión del pecado. Tales acciones podían alcanzar el perdón (4:20, 26 31, 25; 5:10, 13, 16, 18, 26), sean estos pecados voluntarios o involuntarios, o por motivos de culpa.

Las expresiones voluntaria e involuntaria no deben ser confundidas por perdonables e imperdonables; el arrepentimiento era vital para alcanzar el perdón. En el AT tenemos ejemplos como el caso de David (2 S 12:13; Sal 51:1-4, 9-12), la debilidad y el pecado de Acab (1 R 21:25-29), los pecados de Manasés y su conversión (2 Cr 33:2-10).

Por otro lado, la ausencia del término  $\text{עֲוֹן}$ , palabra por excelencia para describir el

---

<sup>286</sup>El uso de ambos términos ha ocasionado dificultades para entender si se trata de una ofrenda por el pecado, o de una ofrenda por la culpa. Por ejemplo, en Levítico 5:6 ha sido traducido por la versión *La Biblia de las Américas* como: “Traerá también al SEÑOR su *ofrenda por la culpa*, por el pecado que ha cometido, una hembra del rebaño, una cordera o una cabra como ofrenda por el pecado. Y el sacerdote le hará *expiación por su pecado*” [La cursiva es mía]. Como puede expresarse en la cursiva se traduce el término hebreo  $\text{זֶבַח עֲוֹן}$ , como “ofrenda por la culpa”, cuando debe ser traducido por “y traerá su culpa a Jehová...”. Esto es justificado por la expresión técnica al final del versículo de  $\text{זֶבַח עֲוֹן}$ , como ofrenda por el pecado que LBA traduce como “expiación por su pecado”. Conservar la expresión “ofrenda por la culpa” simplemente traería una inconsistencia en el versículo al no saber se si trataba de una ofrenda por la culpa o por el pecado, véase Treiyer, *El día de la Expiación y la purificación del santuario*, 153-154.

<sup>287</sup>Esto es claro por el término  $\text{מִצְוָה}$  “mandamiento” (4:2, 13, 22, 27; 5:17).

pecado deliberado, (Lv 4 y 5), no hace que los que cometieran עֲוֹן no alcanzarán el perdón; pues el mismo hecho que ser considerada para ser purificados en el Día de expiación (Lv 16:16), hace que tal atrevimiento siempre y cuando hubiera arrepentimiento genuino, podía alcanzar el perdón. Solos los pecados con soberbia “porque el individuo se había separado completamente del Señor”,<sup>288</sup> su final era el cortamiento o la muerte (Nm 15:30), pues debe entenderse este pecado como aquel que no busca el perdón y se resiste al arrepentimiento.<sup>289</sup> Por lo tanto, sean los pecados involuntarios o deliberados, con arrepentimiento y humillación, ellos encontraban el perdón a través de la ofrenda por el pecado y de la culpa. En consecuencia, se descarta la idea que los pecados deliberados no eran considerados en este tipo de sacrificio y que solo se trataban en el Día de la Expiación.

A través del análisis de Levítico 4 y 5 se llega a la conclusión que ambas ofrendas trataban básicamente todo el espectro del pecado. Esto es de suma importancia en el concepto de la transferencia por la “imposición de manos”, pues frente a la pregunta ¿qué se transfería a través de la imposición de manos? contextualmente la respuesta sería “el pecado”.

Estas conclusiones tienen sentido dentro de la dinámica del ritual de la ofrenda por el pecado, y se vincula de manera armoniosa con las otras conclusiones como la paradoja de la sangre, en la manipulación de la misma en el ritual y así poder entender de

---

<sup>288</sup>Rodríguez, “Santuario”, 432.

<sup>289</sup>Algunos han tratado de solucionar los pecados de rebeldía no con las ofrendas prescritas en Levítico 4 y 5, sino a través del sacrificio de Cristo. En otras palabras, al no haber sacrificio por su pecado, solo el sacrificio futuro de Cristo podía solucionar su falta. Véase, Pfandl, “Seminar Sanctuary doctrine”, 25; cf. Hamilton, “עֲוֹן”, 903. Sin embargo, en los ejemplos ya mencionados si había arrepentimiento podría haber solución frente a estos pecados de rebeldía.



cómo se contaminaba el santuario. Por eso se hace necesario mirar el ritual de Levítico 4 más de cerca. En la tabla 11 se presenta la dinámica ritual entre un israelita, sacerdote, comunidad y un jefe (principal de la tribu).<sup>290</sup>

**Tabla 11. Dinámica ritual entre un israelita, sacerdote, comunidad y jefe**

| Sacerdote o comunidad   | Jefe o laico   |
|---|--|
| Imposición de manos (Lv 4: 4, 15).  | Imposición de manos (4:24, 29).  |
| Mata a la víctima (Lv 4: 4, 15).  | Mata a la víctima (4:24, 29).  |
| Sangre rociada dentro de la tienda (lugar santo) Levítico 4: 5-6, 17.             | No había ritual de rociadura.  |
| Sangre puesta en cuernos de altar de incienso (Lv 4:7, 18).                       | Sangre puesta en cuernos de altar de ofrenda quemada (4:25, 30).                   |
| El resto de la sangre se derramó en la base del altar del holocausto (Lv 4:7,18). | El resto de la sangre se derramó en el altar de la base del holocausto (4:25, 30). |
| Grasa quemada en el altar (Lv 4: 8-10, 19).                                       | Grasa quemada en el altar (4:26, 31).  |
| Carne de la víctima quemada fuera del santuario (Lv 4:12, 21).                    | Carne comido solo por el sacerdote (cf. 6:26).                                     |

De acuerdo a la tabla presentada se resalta que el sacerdote, la comunidad, el jefe y el laico siempre usaban la imposición de manos. Este ritual de la imposición de manos, como ya se mencionó, debe ser vista en el contexto del pecado (4:2). A través del ritual se daba la transferencia (cf. Nm 8:18; 27:18) de pecado a la víctima. Como dice Rodríguez, “este ritual parece haber estado acompañado, al menos en algunos casos, por una confesión del pecado de parte del penitente (Lv 5:5, 6; 16:21)”.<sup>291</sup>

<sup>290</sup>La tabla 11 se base de Pfandl, “Seminar Sanctuary doctrine”, 24; pero los agregados y complementos son hechos por el autor de la presente investigación.

<sup>291</sup>Rodríguez, “Santuario”, 436. Es interesante resaltar que el único versículo que menciona de manera explícita la transferencia de pecado a través de la imposición de manos y que su contexto permite tener algunos vínculos con la ofrenda por el pecado (16:16), es Levítico 16:21. El aspecto desafiante es que Aarón lo hace con el macho cabrío que no se tomará para sacrificio; pero en la ofrenda por el pecado se hace con la víctima que va a ser sacrificada. Sin embargo, este aspecto es remediado cuando se distingue ambos ritos por más vínculos que exista, y es que en Levítico 4 y 5 tenían que

La segunda característica que sobresale de la tabla es la manipulación de la sangre. En los cuatro casos la sangre era puesta en los cuernos del altar y el resto era depositado en la base del altar de sacrificios. Como ya ha se argumentado que el oferente transfería su pecado a la víctima a través de la imposición de manos; esta sangre que ritualmente era manipulada llevaba la contaminación. Sin embargo, esa contaminación no solo se daba en el altar de sacrificios a través de la sangre, sino contaminaba también el lugar santo. Esto es claro en la primera dupla (sacerdote y comunidad) donde la sangre de la víctima también se asperjaba delante del velo de la presencia de Jehová, o sea en el “lugar santo”. Como la transferencia del pecado se había dado a la víctima del sacrificio, su sangre cargaba el pecado del oferente contaminando así el santuario (santo).

En la segunda dupla (líder o laico) no se prescribe salpicar la sangre en el “lugar santo”. Entonces ¿cómo llegaban los pecados a este lugar? El texto de Levítico 10:16-20 es de suma importancia para entender tal aspecto; pues en esos textos Moisés exhorta a Aarón y sus hijos no comer la carne del sacrificio del pecado en el lugar santo.

Al no llevar la sangre dentro del santuario era necesario que el sacerdote comiera

---

ver con la purificación al oferente u oferentes, y esto es claro por las constantes repeticiones en la expresión “y le será perdonado”. En cambio, en el contexto de Levítico 16, las repeticiones no solo radican en la purificación del pueblo, sino en la purificación del santuario y su expiación completa (16:16, 33-34). En consecuencia, en el Día de expiación, cuando se “purgaba” el santuario de todos los pecados acumulados, era necesario una transferencia de deposición del pecado a través de la imposición de las manos para evacuar del santuario todo tipo de contaminación. De la misma forma, en Levítico 4 y 5, dentro de la dinámica de ser “purificado” y perdonado de su pecado, la imposición de las manos se transfería para evacuar el pecado de la persona u oferente.

Si bien los fines son diferentes entre la ofrenda del pecado, donde la víctima era sacrificada pues había sido transferido el pecado del oferente, y el Día de expiación, donde la víctima no era sacrificada, servía como depositario de todos los males de santuario y alejarlo de ella. En ambos aspectos, “la imposición de manos” se utiliza para transferir pecado al margen de los fines de la víctima, una para depositar el pecado en el santuario (Lv 4 y 5) y otra para botar o erradicar el pecado fuera del santuario (Lv 16:21).

la carne del sacrificio dentro del lugar santo (10:18). Además, Moisés, en su exhortación, refiere que este mandato ya había sido dado con anterioridad (10:18), lo que posiblemente, según Hasel, sean las prescripciones de Levítico 6:17, 18, 25, 26.<sup>292</sup> De estos últimos versículos se puede resaltar de manera más generalmente inclusiva, las distintas ofrendas de pecado, donde ritualmente la sangre no llegaba al lugar santo. Por lo tanto, el sacerdote al comer la carne del sacrificio llevaba vicariamente el pecado del oferente lo cual hacía necesario una ofrenda por el pecado por el mismo sacerdote donde el ritual de la manipulación de la sangre implicaba la salpicadura en el lugar santo (Lv 4:6).<sup>293</sup> De esta manera, tanto los pecados del sacerdote, la comunidad, el líder o laico, sea por la salpicadura directa de la sangre o el comer la carne, llegaba al santuario contaminándolo.

Es bueno nuevamente precisar la paradoja que existe también en el ritual de comer la carne; pues la carne era considerada “santísima (קֹדֶשׁ קָדָשׁ)” (6:25 [BH 6:18] cf. 10:17). Sin embargo, esta misma carne “santísima” llevaba el pecado transferido al sacrificio, que a su vez cargaba el sacerdote al comerla (10:17, cf. Ex 28:38; Lv 22:29).<sup>294</sup>

---

<sup>292</sup>Hasel, *Redención Divina*, 16.

<sup>293</sup>El sacerdote, al llevar el pecado del oferente después de comer la carne del sacrificio, no podía él mismo ser el sacrificio, pues llevaba los pecados sobre sí, lo hacía necesario que el sacerdote ofreciera un sacrificio por el pecado. *Ibíd.*, 18, cf. Rodríguez “santuario”, 436-437.

<sup>294</sup>En relación a la expresión “carne santísima”, algunos entendidos han tomado la expresión como evidencia para argumentar que no existía algún tipo de transferencia de pecado a la víctima, por considerársela “carne santísima”. Sin embargo, tal argumentación es desconocer las constantes paradojas existentes dentro del ritual hebreo. Al respecto, Rodríguez dice que “debemos reconocer que el pecado fue transferido al sacrificio y a los sacerdotes, sin embargo, permanecieron santos. Su santidad no fue destruida. El fenómeno de tener un instrumento de expiación que lleve el pecado y sea santo al mismo tiempo es más común en el culto hebreo de lo que uno podría pensar. Así,

En otras palabras, la carne “santísima” llevaba el pecado que finalmente a través del sacrificio por el pecado hecha por el sacerdote contaminaba el santuario.

A manera de conclusión del análisis realizado se resalta los siguientes aspectos. Primero, las suposiciones de Milgrom de ver la sangre como un “detergente ritual” desconoce la paradoja ritual de la sangre en el culto. Por lo tanto, ritualmente la sangre del sacrificio en algunos contextos podía purificar, pero en otros, específicamente de Levítico 4 y 5, la ofrenda por el pecado y la culpa, podía contaminar.

En segundo lugar, los conceptos de transferencia de pecado a través de la imposición de manos, justifica la condición de la sangre de la víctima como un medio contaminante. Por lo tanto, a través de la manipulación de la sangre en la “ofrenda por el pecado” y también la “culpa”, el santuario era contaminado y el oferente, purificado y perdonado. Este último argumento también rechaza la postura de Milgrom al defender que la “ofrenda por el pecado” solo purifica el santuario, mas no al oferente (Lv 17:11)

Hasta aquí se ha desarrollado ampliamente los tres términos para pecado:  $\text{האִמָּטָה}$ , “impureza o inmundicia”,  $\text{עֲוֹן}$ , “rebelión” y  $\text{חַטָּאת}$  “pecado”. De acuerdo al contexto bíblico y de manera particular las prescripciones rituales del Pentateuco, estos términos era motivos de contaminación del santuario y necesitaban ser tratados y purificados en el Día de expiación (Lv 16:16, 33). Al respecto, Rodríguez afirma que “la acumulación de estos términos designa todas las clases de pecados, dando entender que los pecados

---

por ejemplo, la persona que tomó la carne de la ofrenda por el pecado fuera del campamento para quemarla fue a lavar su ropa y bañar su cuerpo antes de regresar al campamento (Lv 4:12). Sin embargo, su carne fue descrita inequívocamente como ‘santísima’ (6:24). Este sacrificio ‘santísimo’ fue una fuente de contaminación que requería un lavado ritual por parte del individuo que lo quemaba”, véase Rodríguez, “Transfer of Sin in Leviticus”, 194. Para posibles respuestas al respecto véase las páginas 191-196.

expiados en el Día de expiación purificaban y no se limitaban a alguna categoría de error”.<sup>295</sup> Como se ha venido desarrollando, estos términos tuvieron matices e implicancias en lo moral, espiritual y ritual, donde Dios enseña a su pueblo las demandas de su santidad. En consecuencia, el Día de expiación era una “purificación” total de los servicios que habían contaminado el santuario durante el año;<sup>296</sup> y a diferencia de los ritos de inauguración de consagración del santuario (Ex 29 y Lv 8), era un ritual de “purificación” final y cierre anual.

Otras ceremonias: inauguración, reconsagración o reinauguración

De acuerdo al análisis del Día de expiación y el contexto teológico en comparación a Daniel 8, es necesario comparar con ceremonias similares como la reconsagración o la reinauguración. Estos aspectos son de importancia, pues en Daniel 8 se tiene un cuerno pequeño que ataca y destruye el santuario y quita el “continuo”, es decir, el servicio del santuario. Por lo tanto, ¿será que la “purificación” del santuario de Daniel 8:14 obedece al ataque del “cuerno pequeño” haciendo que קִדָּשׁ sea entendido mejor como reinauguración o restauración del santuario? Si la respuesta es afirmativa es válido que קִדָּשׁ sea traducido como “restaurado”, incluso “vindicado” y que la polivalencia o polisemia del término soporte tales traducciones.

Incluso se ha argumentado que los pecados del pueblo que eran purificados en el Día de expiación no están presentes en la visión de Daniel 8, mirando más un contexto de

---

<sup>295</sup>Rodríguez, “Santuario”, 438.

<sup>296</sup>En relación a la ofrenda encendía u holocausto, los sacrificios de paz, la ofrenda por el pecado y la culpa, Rodríguez dice que “los diferentes sacrificios indicaban que el sistema sacrificial incluía todas las necesidades espirituales de Israel. Algunos eran principalmente expiatorios, como las ofrendas por la culpa y el pecado. Otros no enfatizaban la expiación aunque hacían expiación por la persona”, véase Ibíd., 432.

inauguración o reinauguración debido a los abusos del cuerno pequeño.

Por su parte, los críticos siguen esa línea del pensamiento y vinculan a קִדְּשׁ con la reinauguración del santuario después de los ataques de Antíoco IV Epífanes. Por ello, Treiyer dice que “si se trata de una profanación del santuario terrenal cometida por un poder pagano, su purificación posterior aparentemente debería ser equivalente a la a que se efectuaba en los ritos inaugurales, y no los que clausuraban los servicios ininterrumpidos del año”.<sup>297</sup> Esta problemática justifica su análisis.

El rito de consagración del sacerdocio y del santuario está descrito en Éxodo 29 y Levítico 8. La ceremonia de Éxodo 29 empieza con la expresión “para consagrar” (שִׁדְּשׁ) en relación a Aarón y sus hijos (29:1, 35), donde son apartados para cumplir el ministerio asignado (29:28, 30), implicando dentro de la ceremonia la purificación del altar (29:36, 37). Pero los estipulados más generales de la inauguración lo encontramos en el versículo 44, donde se indica “y santificaré (וַיְשַׁדְּשֵׁנִי) el tabernáculo de reunión y el altar, santificaré (וַיְשַׁדְּשֵׁנִי) asimismo a Aarón y sus hijos para que sean mis sacerdotes”.

El término que marca el énfasis es שִׁדְּשׁ, enfatizando la consagración, apartamiento o santidad. La raíz de este término se repite por lo menos 17 veces en todo el capítulo (29:21, 27, 29, 30, 33 [2x], 34, 36, 37 [4x], 43, 44 [2x]). Esta misma frecuencia y énfasis ocurre en Levítico 8 (8:9, 10, 11, 12, 15, 30). Como puede notarse, su énfasis y frecuencia es de suma importancia en la ceremonia ritual.

Por otro lado, como parte de la ceremonia de inauguración se acostumbraba realizar también ofrendas por el pecado (29:14, 36); estas ofrendas servían para la “consagración (שִׁדְּשׁ)” (29:21, cf. 29:10) de Aarón, sus hijos y sus vestiduras. Pues la

---

<sup>297</sup>Treiyer, *El Día de la expiación y la purificación del Santuario*, 306.

sangre de este sacrificio junto con el aceite de la unción era rociada sobre ellos y las vestiduras (Lv 8:30).

Las ceremonias de consagración debían extenderse por siete días tanto para Aarón, sus hijos y el altar (29:36-37). En ese marco, la ofrenda por el pecado implicaba también “expiación”; pues el verbo כָּפַר aparece al finalizar las rituales de consagración de la ofrenda por el pecado (29:33), como también en las prescripciones de extensión de los siete días (29:36, 37).

Es bueno precisar que, si bien se usa el término פָּשַׁע (Ex 29:33, 36, 37; Lv 8:15, 34) en la ceremonia de inauguración, esta no se encuentra en un contexto de ceremonias que trataban los pecados o impurezas como un cierre de un ciclo de ofrendas, sino solo en el marco de santificar o consagrar de acuerdo prescripciones inaugurales de Éxodo 29 y Levítico 8. Esto implicaba que la ceremonia inaugural era una consagración para su uso ritual o ceremonial. En cambio, en Levítico 16, los términos פָּשַׁע como טָהָר, enfatizan la “purificación (טָהָר)” del santuario después un cierre de ciclo de ceremonias anual al tratar todos los pecados de Israel incluyendo los más severos (פָּשַׁע).

En el caso de la ceremonia de dedicación hecha por Salomón descrita en 1 Reyes 8 y 2 Crónicas 6 y 7 en relación al templo, se tiene ceremonias de consagración (Ex 28:37); pero que tienen una extensión de catorce días por las fiestas del séptimo mes.

Analizando el contexto, en primer lugar, Salomón reúne a los ancianos y líderes de Israel. Los sacerdotes trajeron el arca del pacto que después de los sacrificios de ovejas y bueyes lo ubican en el lugar santísimo y el resto de enseres en los lugares correspondientes (1 R 8:1-11). En segundo lugar, Salomón extiende una plegaria u oración (פָּלַל) adorando a Dios y considerando las dinámicas entre su morada celestial, el

templo de Salomón y los hijos de Israel (8:31-53).

Es interesante que esta dinámica esté centrada en los posibles pecados de Israel (8:34, 35, 36; 6:25, 26, 27); pero si estos extendieren sus manos con corazón arrepentido a la casa de Dios, él respondería a favor de ellos (8:32, 36, 39, 43,49). Por lo tanto, el término חַטָּאת es constante en la oración de Salomón (8:34, 35, 36; 6:25, 26, 27), significando simplemente pecado.

Por otro lado, el verbo עָשָׂה y el sustantivo עֲשֵׂה también están considerados dentro de la oración de Salomón (8:50). Al parecer, Salomón en su oración de la ceremonia de dedicación consideraba la centralidad y los propósitos que cumpliría el templo tanto en la adoración y las consultas hechas en nombre de Dios, como también aspectos negativos para ser tratados como el pecado y la rebeldía, prescritos en el santuario de Moisés. En tercer lugar, se tiene la ceremonia misma de la dedicación (8:62-66). De acuerdo al registro bíblico se describe “sacrificios de paz” (שְׁלָמִים) de veinte dos mil bueyes y ciento veinte mil ovejas (8:63). También se describe la consagración (קִדְּשׁ) del atrio (8:64), donde se ofrecieron holocaustos (עֹלָה), oblaciones (מִנְחָה) y sacrificios de paz (שְׁלָמִים).

Es interesante notar que no se hace mención de la “ofrenda por el pecado”, posiblemente porque la ceremonia no implicaba un aspecto totalmente desde cero como en el caso de una inauguración, sino un traslado al nuevo templo; por tanto, la ceremonia de dedicación radicó más en agradecimientos a través de los sacrificios (cf. 2 Cr 6 y 7). Sin embargo, ambas ceremonias, tanto la inauguración hecha por Moisés y la dedicación de Salomón enfatizan la consagración (8: 4, 6 (2x), 8, 10, 64; 7; 7:7, 16, 20, Cf. 9:3) y los rituales eran alrededor del altar.

Por otro lado, es interesante resaltar que al finalizar la dedicación se usa el



término “fiesta” implicando que se extendió por catorce días (8:65, 66). Tratándose del séptimo mes, que es el mes más cargado de fiestas solemnes judías y considerándose que culminó un 23 del mes mismo mes (2 Cr 7:10). Se puede decir que esta “fiesta” inició el 10, que es la celebración del Día de expiación.<sup>298</sup> El hecho que no se menciona la fiesta de la expiación en las celebraciones, simplemente es porque se reemplazó por la extensión de la dedicación (2 Cr 7:9).<sup>299</sup>

Como puede observarse hasta aquí, esta ceremonia no consistió en tratar pecados al finalizar un ciclo de sacrificios que contaminaban el santuario y que requerían una purificación, sino básicamente con inauguraciones, dedicaciones relacionadas al templo. Por lo tanto, esto lo hace ritualmente distinto al Día de expiación. No obstante, por otro lado, existen también ceremonias de reinaguración o restauración. Esto ocurría cuando el pueblo caía en apostasía, suspendiéndose las ceremonias rituales propias del santuario siendo necesario ceremonias de reanudación de los rituales del santuario.

En este aspecto tenemos el ejemplo de la reforma dada por Ezequías en 2 Crónicas 29 (cf. 2 R 8:4-6). El templo de Jehová estaba totalmente abandonado por la idolatría que imperaba en Judá y por necesidad del rey Acáz que precedió a Ezequías (2 Cr

---

<sup>298</sup>Según Treiye, “la dedicación del templo de Salomón fue ligada a la fiesta de los tabernáculos, de tal forma que a veces el cronista informa el evento simplemente por la expresión ‘fiesta’ (1R 8:2; 2 Cr. 5:3). Solo al final del relato subraya la diferencia entre ‘la dedicación’ y ‘la fiesta’ para destacar las dos características fundamentales que tuvieron estas dos celebraciones (2 Cr 7:9; cf. 1 R 8:65)”, Treiye, *El Día de la Expiación y la purificación del Santuario*, 109.

<sup>299</sup>Los críticos han interpretado esta ausencia simplemente argumentando que la fiesta del Día de expiación fue posterior, véase Ibíd., 109. Sin embargo, Treiye menciona que “los ritos del Día de la Expiación no eran, pues, necesarios en esta oportunidad. No se proyectaba purificar un santuario contaminado durante el año transcurrido”. Ibíd., 109. Además, es bueno precisar que el arca se encontraba en Jerusalén (2 S 6:17); mientras que el santuario de Moisés y su altar, en Gabaón (1 Cr 21:29-22:1).

28:25). Cuando Ezequías empezó a reinar abrió las puertas de la casa de Jehová y la reparó (2 Cr 29:3). Para ello llamó a los levitas pidiendo que se santificaran (הִתְקַדְּשׁוּ) y luego santificaran (קִדְּשׁוּ) la casa de Jehová (29:5). Nuevamente el término “santificar” o “consagrar” es constante en el capítulo (29:5 [3x], 7, 15, 17 [2x], 19, 33, 34 [2x]). Sin embargo, este descuido se debió al pecado grave de Judá, por el cual expresiones como “sacar la inmundicia del santuario”,<sup>300</sup> no solo se haya referido a las suciedades propias en que se encontraba el templo, sino que podría haberse referido a objetos de idolatría (2 R 16:10-16)<sup>301</sup> También las expresiones como “hacer lo malo ante los ojos de Jehová” o “apartarse del santuario”, muestran la caótica situación espiritual en que se encontraba Israel, incluso esto llevó a que la ministración del santuario se interrumpiera o cerrara (29:6-7).

Los sacerdotes empezaron la obra de limpieza (טָהַר) del santuario. La expresión hebrea es טָהַר y se utiliza 3 veces en el capítulo; todas ellas para enfatizar la limpieza del santuario (29:15, 16, 18). Mientras se daba la obra de limpieza los sacerdotes iban “santificando” (29:17, 19), concluyendo así con la limpieza del templo, el altar y todos los instrumentos y utensilios (29:18). Como puede apreciarse esta obra implica reparar, limpiar, acondicionar, y prepararlo para el fin supremo, que era “restaurar” el servicio del santuario.

Al finalizar el trabajo de los sacerdotes, se hicieron sacrificios; para ello se trajeron siete novillos, siete carneros, siete corderos y siete machos cabríos como ofrenda

---

<sup>300</sup>El término para “inmundicia” en 2 Crónicas 29:5 es נִדָּה, y no טָמֵא, o el sustantivo טִמְאָה. Sin embargo, ambos términos encuentran vínculos en relación a la impureza de la mujer u otros (Lv 12:2. Cf. 2 Cr 29:16).

<sup>301</sup>Nichol ed., *Comentario bíblico adventista*, 3:293.

por el pecado. Es interesante que el ritual de la sangre de todos estos sacrificios giró en torno al altar al igual que la inauguración del santuario hecha por Moisés, y la dedicación de la misma hecha por Salomón, es así como la sangre de los novillos fue rociada en “el altar (הַמִּזְבֵּחַ)”, la sangre de los carneros, en “el altar (הַמִּזְבֵּחַ)”, y la sangre de los corderos en “el altar (הַמִּזְבֵּחַ)” (29:21, 22). De la misma forma, los sacrificios de los machos cabríos, que eran la ofrenda por el pecado, su sangre era rociada en torno al altar (הַמִּזְבֵּחַ [29:24]). Estos últimos sacrificios de los machos cabríos lógicamente tenían un valor expiatorio (כִּפּוּר [29:24]).

Después, de la ceremonia de “restauración” del templo, se hizo un llamado a la población de traer sus ofrendas y holocausto al santuario (29:31-35), de esa manera quedó “restablecido” (תִּכְוֶן) el servicio de la casa de Dios (29:35). En esta ceremonia se encuentran elementos de restitución por causa de apostasía generalizada, de tal manera que los servicios del santuario quedaron suspendidos. El restablecimiento se hizo a través de una “limpieza” y “consagración”, para luego hacer sacrificios muy parecidos a los que hizo Salomón para la dedicación del templo (1 R 8:63). La diferencia entre la dedicación y la ceremonia de restauración en Ezequías, es que, en el caso de Ezequías, la causa fue el pecado generalizado del pueblo, esto llevó a considerar aspectos de la ofrenda por el pecado, de modo que esta restauración fuese como una nueva inauguración del santuario.

Otras ceremonias de restitución del servicio del templo las encontramos en el libro de Esdras. Primero, en Esdras 3:1-7 tenemos la edificación del altar de Dios (3:2). Esta edificación era de suma importancia para la adoración y centralidad del culto. Se debe precisar que la reedificación del altar fue encima de las ruinas del templo de Salomón, especialmente donde había sido el anterior altar (3:3, “sobre su base”).

Esta construcción parcial del templo, básicamente el altar, hizo posible el ofrecimiento de holocaustos, restableciéndose así el “holocausto continuo” (עֹלֹת לְבָקָר (וְלִעֶרֶב)). Esto hizo posible que se celebrara las fiestas solmenes del séptimo mes (3:4); sin embargo, dentro de las menciones de las fiestas está la de los tabernáculos, pero no se menciona la fiesta del Día de expiación. Esta omisión es entendible en el sentido que el templo no estaba reconstruido en su totalidad para la fiesta del Día de expiación porque era necesario la totalidad del templo incluyendo el lugar santísimo que era parte central de la dinámica ritual. Además, la ceremonia descrita era una ceremonia de reanudación y a la vez de inauguración. Por lo tanto, como afirma Treiyyer: “este silencio es fácil de explicar, debido a que el propósito no fue el de cerrar un culto ininterrumpido precedente, sino el de comenzar los servicios religiosos que habían sido cortados muchos años antes, cuando el templo fue destruido y los israelitas fueron llevados al cautiverio”.<sup>302</sup>

Segundo, en Esdras 5 y 6 se reanuda la reconstrucción del templo. Resulta que, frente a los buenos impulsos en construir el templo, los vecinos llevaron informes de mala intención al rey suspendiendo su reconstrucción (4:21, 24). Sin embargo, frente a las profecías de Hageo y Zacarías (5:1) empezó la reedificación que después fue ratificado y oficializado por Darío (6:7-12).

Para la ceremonia de dedicación (תְּחִנָּה) se ofrecieron cien becerros, doscientos carneros y doce machos cabríos (6:17); con ello el servicio fue reanudado (6:18). Esta ceremonia encuentra similitud con la de Ezequías (2 Cr 29), incluso se hace referencia a que se celebraron la pascua, tal como fue el caso de Ezequías (2 Cr 29:24).

Como puede notarse hasta aquí, estas ceremonias no tienen similitud tampoco con

---

<sup>302</sup>Treiyyer, *El día de la expiación y la purificación del Santuario*, 110.

lo realizado en el Día de expiación. En cambio, estas ceremonias tuvieron como objeto ser de carácter de apertura después de haber sido suspendido por la destrucción del templo como consecuencia de la apostasía del pueblo.

Finalmente, se hace referencia también a una purificación especial de la casa de Dios en Ezequiel 45:18-20. Las descripciones del templo dados en el libro de Ezequiel son amplias (40:1-43:27) y su ceremonial también (44:1-47:12). Dentro de estos detalles se ha considerado lo relacionado a la purificación del templo (45:18-20). Sin embargo, esta ceremonia de purificación descrita por Ezequiel, no puede ser comparada con el Día de expiación. El término normal usado para “purificar” en el Día de expiación es טָהַר, (Levítico 16:16, 20); en cambio, en Ezequiel, la expresión es “וְהִטָּאֲתָ אֶת־הַמִּקְדָּשׁ” donde el concepto para “purificado” es הִטָּאֲתָ, en su forma piel de טָהַר entendiéndose como “eliminación o purificación del pecado” (Ez 45:18). Esta terminología tiene relaciones más directas con ceremonias de dedicación o rededicación (cf. Ex 29:36, Lv 8:15)<sup>303</sup>

Otra de las diferencias con la purificación del Día de expiación de Levítico 16 es la calendarización. De acuerdo a Ezequiel, esta purificación debía ser en el primer día del mes primero (45:18); en cambio, el Día de expiación estaba establecida en el décimo día del mes séptimo (Lv 23:27). Estas diferencias establecen que la ceremonia de purificación dada en Ezequiel, se trataba de otra ceremonia, menos del Día de expiación.

---

<sup>303</sup>Es interesante que la expresión הִטָּאֲתָ de Ezequiel 45:18, es idéntica a Éxodo 29:36; ambas estan en el perfecto en la 2 persona singular de la voz *piel*; en el caso de Levítico 8:15, la construcción difiere siendo הִטָּאֲתָ un imperfecto de la tercera persona, pero es una voz *piel*, idéntica a lo de Ezequiel y Éxodo. En los tres contextos, se da un ritual de purificación de los espacios y objetos en situaciones de inauguración y consagración; pero no como una etapa de finalización después de un ciclo de sacrificios y rituales, como normalmente se especifica en Levítico 16. Por lo tanto, su diferencia con el Expiación es clara.

Incluso las ceremonias rituales de la sangre se concentran en “los postes de la casa”, en los “cuatro ángulos del altar” y en “los postes de la puerta del atrio interior” (Ez 45:19).<sup>304</sup> En cambio, el ritual de la sangre en el Día de expiación se daba de manera especial en el lugar santísimo.<sup>305</sup> Por lo tanto, alguna alusión al Día de expiación en Ezequiel es exiguo. Esta omisión, como también la fiesta del Pentecostés hace que las descripciones de Ezequiel sean nuevas al diferir también con otras prescripciones rituales dadas por Moisés. Treiyyer dice al respecto:

Ezequiel no puede, servir de base clara para extraer una conclusión definitiva sobre lo que existía antes o no existía todavía. Por ejemplo, él no menciona el cordero acostumbrado de la pascua, así como tampoco la fiesta de las semanas que se celebraba, como es reconocido por todos, antes del exilio. Esta purificación especial de la casa de Dios no tenía, además, ninguna relación directa con el Día de expiación. Los ritos de la purificación anunciados no debían efectuarse en los lugares interiores del santuario, sino en el patio. Su significación no tiene tampoco los mismos alcances como para justificar una comparación histórica con la fiesta del Kippur”.<sup>306</sup>

Hasta aquí se puede decir que de acuerdo a los análisis realizados de algunos pasajes que tiene ver con la inauguración del santuario (Ex 29; Lv 8), la dedicación del templo (1 R 8, 2 Cr 6-7), ceremonias de restablecimiento del servicio del santuario en caso de apostasía generalizada (2 Cr 29), o ceremonias de restablecimiento en caso de destrucción por poderes paganos (Esd 3, 5-6), o los nuevos ideales rituales de purificación de Ezequiel (45:18-20), no tiene comparación con el ritual del Día de la

---

<sup>304</sup>Nichol, *Comentrio bíblico adventista*, 4:760.

<sup>305</sup>En el libro de Ezequiel las ceremonias y propósitos se centran alrededor del altar y no se hace menciones explícitas a ceremonias en el lugar santísimo, según Allen, “el altar está dedicado como el centro de la expiación y de culto (43: 13-27)”, Véase Leslie C. Allen, *Ezekiel 20-48, Word Biblical Commentary* (Dallas: Word Incorporated, 2002), 212.

<sup>306</sup>Allen, *Ezekiel 20-48, Word Biblical Commentary*, 115.

Expiación.

Todos los rituales mencionados tenían que ver con inauguración o reinauguración, incluso de carácter dedicatorial o de restablecimiento; pero no mencionan una purificación de un cierre de ciclos de sacrificios de pecado, de culpa, rebelión e inmundicias. Estas ceremonias tuvieron que empezar desde el mismo interior del santuario (santísimo) implicando su purificación total, del pueblo y el sacerdocio. Todas las otras ceremonias mencionadas y el ritual giraban alrededor del exterior del santuario sea en el atrio o el altar de sacrificios marcando desde ya su distinción.

En base al interés de este estudio se puede decir que si el cuerno pequeño de Daniel 8 es visto como un poder pagano que destruye el santuario; la purificación del santuario tuvo que tener mayor semejanza a las ceremonias de reinauguración, ya sea de carácter dedicatorial o de restablecimiento. Sin embargo, si la contaminación del santuario tuvo que ver más profundamente con aspectos del pueblo podría relacionarse más con el Día de la Expiación. Para ello después de haber analizado el trasfondo veterotestamentario del Día de la Expiación y otros rituales entre otros aspectos es necesario analizar פְּטִיָּה, en el contexto mismo de la profecía sin perder el contexto mayor ya analizado.

### **Explicación contextual de la naturaleza del ataque del cuerno pequeño**

De acuerdo a la estructura planteada, las acciones de cuerno pequeño están en los versículos 8:9-12 que tiene como primer verbo a נִשְׂרָ "surgió", que se considera como un marcador textual estilístico por el cambio de género.<sup>307</sup> El verbo נִשְׂרָ en el versículo 9, se

---

<sup>307</sup> Véase la estructura propuesta al inicio de este capítulo, cf. n. 604.

encuentra en la voz *qal*, enfatizando una acción simple. Su significado básico es “salir”<sup>308</sup> y puede significar “surgir, brotar, aparecer, asomarse”<sup>309</sup> entre otros. Sin embargo, de acuerdo al contexto de Daniel 8, נִצָּץ no se usa para describir “crecimiento”, en cambio el término regular usado es נִלְוָה; describiendo el “crecimiento” de uno de los cuerno del carnero (8:3), como el “crecimiento” de los cuatro cuernos del macho cabrío (8:8).<sup>310</sup> Es interesante que la expresión נִלְוָה, al no ser usado para describir la expansión del “cuerno pequeño”, evidencia textualmente que el cuerno pequeño no “creció” de uno de los cuatro cuernos, como argumentan los críticos. En cambio, usa נִצָּץ para describir la expansión propia del cuerno pequeño.

El uso de נִצָּץ en el versículo 9 también precisa que esa expansión tiene que ver con el movimiento de un lugar a otro; es así como Hasel afirma que “el término expresa de continuo un movimiento de un punto cardinal, desde una posición fija, a otro (Daniel 9:22-23; 10:20; 11:11, 44)”.<sup>311</sup> Incluso Merrill siendo consciente de algunos cientos de casos figurativos de נִצָּץ dice que “la mayoría de sus 1068 ocurrencias en el Antiguo Testamento requieren un significado literal y físico de ir o venir a un lugar u otro”.<sup>312</sup>

Este aspecto de נִצָּץ, como ya se precisó, describe apropiadamente la extensión horizontal del “cuerno pequeño” al decir que creció hacia el sur (אַל-הַנֶּגֶב), hacia el este

---

<sup>308</sup>Paul R. Gilchrist, “נִצָּץ”, *TWOT*, 393.

<sup>309</sup>Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, 326.

<sup>310</sup>La expresión en el *Qal* significa “sube, asciende” y normalmente da la concepción de “ascender”, véase Eugene H. Merrill, “נִלְוָה”, *NIDOTTE*, 3: 402-404.

<sup>311</sup>Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin”, 398.

<sup>312</sup>Eugene H. Merrill, “נִצָּץ”, *NIDOTTE*, 2: 498.



(וְאֶל־הַמְּנוּחָה) y hacia *tierra* gloriosa (וְאֶל־הַצִּבּוֹר); es decir, su extensión y movimiento es básicamente horizontal. Como dice Hasel, “ello es coherente con el uso del verbo נָצַח en el AT”.<sup>313</sup> El hecho que este cuerno se extienda hacia el sur, el este y la tierra gloriosa, precisa el punto cardinal del origen del cuerno pequeño que viene ser occidente, dirección no mencionada por tratarse del origen del cuerno.<sup>314</sup>

Es relevante señalar que el inicio de este cuerno está calificado por el término נָצַח, que significa “pequeño, chico, menudo”.<sup>315</sup> De ahí la traducción “cuerno pequeño”; sin embargo, el término está prefijado por la preposición מִן, que significa “de, desde”, enfatizando dirección de inicio a fin.<sup>316</sup> Por lo tanto, la preposición מִן resalta que el adjetivo נָצַח no califica al “cuerno” de manera fija o estática, sino su origen o inicio de manera dinámica. La expresión מִן־הַצִּבּוֹר completa debe ser entendida como un cuerno “pequeño en su origen”, teniendo de alguna manera un valor sustantivado.<sup>317</sup>

---

<sup>313</sup>Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin”, 398.

<sup>314</sup>Arthur E. Bloomfield, *The End of the Days* (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1961), 165, cf. Alomía, *Daniel el profeta mesiánico*, 266. Con relación a la idea de expansión y movimiento de נָצַח, Alomía refiere que las “autoridades en hebreo, tales como Baumgartner, Gesenius y Zorell concuerdan con respecto al significado del término, que lo dan como ‘salir’ ‘marchar’ e ‘ir’ respectivamente”. Merling Alomía, “La identidad del cuerno pequeño en Daniel 8: Un examen de la hipótesis de Antíoco Epífanes”, *Theologika* 3, no. 2 (1988), 99. Para las Fuentes mencionadas en la cita véase Walter Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum Alten Testament* (Leiden: E. J. Brill, 1974), 5:406; Gesenius [Gesenius, *Hebrew and Chaldaee Lexicon to the Old Testament* (New York: John Willey and Sons, 1905), 529, y Zorell [Franciscus Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (Roma: Sumplibus Pontificii Instituti Biblici, 1946), 321-322.

<sup>315</sup>Schökel, *DBHE*, 641.

<sup>316</sup>La preposición מִן, en el marco de la dirección indica punto de partida (Ex 12:42; 1 S 20:21, véase Chávez, *DHB*, 359.

<sup>317</sup>Literalmente “desde ‘una’ pequeñez”, la *Nueva Versión Internacional*, lo

De acuerdo al contexto sintáctico se entiende que el “cuerno salió (יָצָא)” desde una pequeñez (קָטָן), de uno de los puntos cardinales.<sup>318</sup> Sin embargo, esta expansión dinámica es reforzada por el término לָדָל, que en *qal* significa “ser grande, hacerse grande, mostrarse grande”<sup>319</sup> y que en su construcción imperfecta enfatiza su dinámica futura que alcanzará. Incluso el término יָתֵר que significa “extra excedente”,<sup>320</sup> también significa “residuo, sobra”<sup>321</sup> o como en el caso de Daniel, “mucho”,<sup>322</sup> que refuerza la idea que el engrandecimiento del “cuerno pequeño” está más allá de lo esperado, o un “extra” más de lo normal.<sup>323</sup> En otras palabras, si bien este cuerno empezó pequeño y humilde, su *crecimiento* llegaría hasta aspectos extraordinarios. De este modo, el cuerno

---

traduce como “pequeño al principio”.

<sup>318</sup>Pröbstle resalta que la preposición מִן y remarca frases preposicionales de dependencia en el versículo (v. 9). Es así que la expresión “y de (desde [מִן]) uno de ellos” remarca de dónde salió; y la expresión “un cuerno pequeño surgió desde (מִן) una pequeñez, remarca como cómo salió. Véase, Pröbstle “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 130. No obstante, el verbo יָצָא, si bien sintácticamente estaría ligado a la segunda expresión preposicional; su singularidad, que viene desde su cambio deliberado de género, enfatizaría que, tanto el dónde y cómo se corresponden con el énfasis de su significado dinámico, donde los “cuatro cuernos” no tienen que ver en absoluto con este cuerno pequeño emergente.

<sup>319</sup>Schökel, *DBHE*, 152.

<sup>320</sup>David Latoundji, “יָתֵר”, *NIDOTTE*, 2:571.

<sup>321</sup>Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, 345.

<sup>322</sup>*Ibíd.*

<sup>323</sup>La concepción de יָתֵר está bien atestiguado en los documentos de Antiguo Cercano Oriente. Es así que en el acadio aparece en su forma verbal de *(w)atāru*, enfatizando “exceder en número o tamaño o superar en importancia o calidad”. Incluso este aumento era considerado como algunos casos como una exageración “mentirosa”. Para ver sus cognados en otras lenguas como el árabe, los textos amorreos y el siríaco, véase, David Latoundji, “יָתֵר”, *NIDOTTE*, 2:571-572.

tiene su extensión geográfica horizontal que de acuerdo a las especificaciones encajan perfectamente con el despliegue militar iniciado por Roma tras el ocaso de una Grecia dividida. Esta interpretación histórica responde secuencialmente, ya que el mismo ángel intérprete menciona que el carnero representa a Medía y Persia y el macho cabrío representa a Grecia (8:20-21); por lo tanto, el cuerno pequeño debe ser entendido como Roma imperial.

Las características dadas al cuerno no terminan con el versículo 9, sino que el versículo 10 vuelve a usar el término **לְדָא** con la misma construcción como aparece en el verso 9 (*Wayyiqtol* [femenino]). Esta repetición no debe ser considerada una redundancia de la profecía, sino una vez llegado a su “engrandecimiento”, el cuerno ahora se proponía atacar otros aspectos que no eran factores bélico-políticos, sino político-religiosos.

Contextualmente el cambio de las proposiciones **לְ**, “a hacia”, (v. 9), por **עַד**, “hasta”<sup>324</sup> (v. 10) enfatiza el cambio de un ataque horizontal del cuerno a uno vertical. Por lo tanto, la expresión **וַתִּגְדֵּל** en el versículo 10 tuvo que ver con el “engrandecimiento” hasta “el ejército de los cielos (**וְצָבָא הַשָּׁמַיִם**)” y las estrellas (**וּמַן הַכּוֹכָבִים**), enfatizando el aspecto vertical. Ambas expresiones, “ejército de los cielos (**וְצָבָא הַשָּׁמַיִם**)” y “las estrellas (**וּמַן הַכּוֹכָבִים**)”, ya se analizaron y tienen que ver con el “pueblo Dios” y los “líderes o dirigentes” de los mismos. Sin embargo, en el análisis de conocer la naturaleza del ataque del cuerno pequeño en el versículo 10 es necesario analizar más este término.

El término **לְדָא** en el capítulo se repite 6 veces. La primera vez que se usa es para

---

<sup>324</sup>Los cambios preposicionales son observados en el comentario inicial de Daniel 8. Véase, más arriba de este capítulo.

el “engrandecimiento” del carnero (8:4); esto solo ocurre después de su ataque y conquista (“hería con sus cuernos al poniente, al norte y al sur”). La segunda vez que se menciona es para el engrandecimiento del macho cabrío (8:8); nuevamente esto es después del ataque del macho cabrío al carnero (8:7). Sin embargo, para el “cuerno pequeño” se usa tres veces para describir sus ataques (8:9, 10 y 11). En el versículo 9 se describe que su “engrandecimiento” se dio a través de sus conquistas hechas al sur, al oriente y hacia la tierra gloriosa. La misma construcción vuelve a usarse por segunda vez para describir que su “engrandecimiento” fue ahora contra el pueblo de Dios y sus líderes.

Finalmente, este “engrandecimiento” llegó a su climax cuando el ataque fue hasta “el príncipe de los ejércitos”. Por lo tanto, de acuerdo al término נִתְגַּדַּל, se tiene un triplete de engrandecimientos escalonados que resume los ataques del cuerno pequeño. Incluso esta característica es considerada por última vez en la interpretación del ángel (8:25). Un resumen del triple ataque del “cuerno pequeño” lo vemos en la tabla 12:

**Tabla 12. Engrandecimiento del cuerno**

|  |             |                   |
|--|-------------|-------------------|
| Engrandecimiento (al sur, al oriente, hacia la tierra gloriosa)  | נִתְגַּדַּל | Fase horizontal   |
| Engrandecimiento hasta el “ejército del cielo” y “las estrellas” | נִתְגַּדַּל | Fase vertical (1) |
| Engrandecimiento contra el “príncipe de los ejércitos”           | הִתְגַּדַּל | Fase Vertical (2) |

נִתְגַּדַּל describe un acto de arrogancia “presuntuosa y hasta ilegal”. Hasel dice que “el verbo expresa la noción de que el poder representado por el ‘cuerno pequeño’ se arrogó de forma ilegal, arrogante y presuntuosa, las prerrogativas que pertenecen únicamente al

‘príncipe de los ejércitos’”.<sup>325</sup> Por otro lado, es bueno aclarar que esta triple aparición del verbo נָפַל encapsula expresiones de manera contextual la naturaleza del ataque del cuerno pequeño lo cual merece un análisis más pausado.

La primera expresión hebrea es וַתִּפֹּל אֶרֶץ, que significa “y tiró a tierra” y se refiere al “ejército de los cielos”. El verbo נָפַל, que se encuentra en la voz activa causativa *hiphil*, implica al “cuerno pequeño” quien ocasiona la caída. El hecho que sea a tierra está dentro del contexto vertical de su ataque, pues la extensión del cuerno empieza en la tierra (horizontal) y se va contra el ejército de los cielos echándole a tierra, en el lugar de origen del cuerno pequeño. Sin embargo, a pesar que el ataque descrito por el verbo נָפַל en su voz activa causativa, y que en algunos contextos se refiere a una muerte violenta.<sup>326</sup> Su ataque en este contexto, no llegaría a ser total sino parcial; esto por el uso precedente de la preposición מִן. Al respecto, Pröbstle comenta que “ambas preposiciones מִן antes de cada parte del objeto, funcionan como *min* partitivo y, por lo tanto, las frases preposicionales se refieren a una parte de un todo mayor, ‘algunas del ejército y algunas de las estrellas’”.<sup>327</sup>

---

<sup>325</sup>Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin”, 409.

<sup>326</sup>Según Harman, “la forma *hiphil* a menudo se usa con un significado causativo. Se usa para la muerte a causa de alguien, incluyendo referencias a la acción divina (Israel en el desierto, Sal 106: 26; habitantes de Jerusalén, Jer 19: 7). Con frecuencia, נָפַל ocurre en el sentido de muerte violenta (96 x), especialmente de muerte en batalla. Esto es verdad colectivamente (las tropas de Sísara, Jue 4:16; los filisteos, 1 S 14:13; los arameos, 1 R 20:25; Edom, Jer 49:21) y también de los individuos (Asael, 2 S 2:23); Ahab, 1 R 22:20). Algunas veces los muertos son descritos como postrados (Dt 21: 1; Jue 3:25; 1 S 31:8). ‘Caer en manos de’ con frecuencia tiene la consecuencia de ser asesinado (Jue 15:18; 1 Cr 5:10; 21:13; Lm 1: 7)”, Allan M. Harman, “נָפַל”, *NIDOTTE*, 3:130.

<sup>327</sup>Pröbstle resalta la función de las frases preposición מִן que antecede tanto al “ejército (צְבָאָה)””, como a las “estrellas (כוכבים)”. Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 154.

De la misma forma ocurre con el verbo רָמַס, que significa “pisar, hollar, pisotear, atropellar”,<sup>328</sup> y su descripción contextual por las frases preposicionales ya mencionadas afecta solo una parte del todo que cayeron a tierra.

Es interesante también que en ambas expresiones וַתִּפֹּל אֶרֶצָה, “tiro a tierra” y וַתִּרְמָס, “pisoteó”, son frases, en algunos casos usadas en contextos bélicos.<sup>329</sup> Aquello resalta que el ataque del cuerno pequeño no solo es filosófica o teórica, sino también usando el fuerza político militar. No obstante, a pesar de ello, exegeticamente estos ataques no destruirán del todo al “pueblo de Dios” ni el “liderazgo” que lo comanda.

En el versículo 11 continua el ataque esta vez contra el “príncipe del ejército (שָׂרֵי הַצִּבְּרָא)”. De acuerdo a la preposición עַד, el ataque sigue siendo vertical; pero esta vez contra el “príncipe (שָׂרֵי)”, que como ya se ha discutido el “príncipe del ejército” es Miguel, “el gran príncipe”. No obstante, como parte del engrandecimiento se involucran otros detalles en el ataque.

Primero, la expresión hebrea וּמִמֶּנּוּ הָרִים הַתְּמִיד, literalmente significa “y de él fue quitado el continuo”. Una de las observaciones cae sobre la expresión מִמֶּנּוּ que es la unión entre la preposición מִן y el sufijo pronominal de la tercera persona masculina singular, en el aspecto de traducir como “de él” teniendo como sujeto al “príncipe del ejército”, o

---

<sup>328</sup>Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, 706.

<sup>329</sup>Por ejemplo, en el caso en el caso de נָפַל existe una variedad de contextos de uso desde la forma simple de caerse hasta otros aspectos teológicos como “fallar” o “caer” en pecado. No obstante, el término también se usa en contexto militares (Job 1:15; Jos 11: 7; Jer 48:32). Para más detalles, véase, Allan M. Harman, “נָפַל”, *NIDOTTE*, 3:130. En el caso de רָמַס, existen muchos textos donde se refiere el juicio de Dios frente a su pueblo que consistía en la invasión o destrucción militar por una nación pagana (Is 28:3; 10:6; cf. 41:25) Véase, Francis Foulkes, “רָמַס”, *NIDOTTE*, 3:1126-1127.

traducirlo como “por él” teniendo como sujeto al “cuerno pequeño”.<sup>330</sup> Según Hasel, que está de acuerdo que la traducción “de él”, resaltando “gramaticalmente el antecedente más próximo y más natural es ‘el príncipe del ejército’”.<sup>331</sup>

Este argumento está justificado por lo menos en dos aspectos: primero, por el sufijo pronominal de la tercera persona masculina singular (él), que indica como antecedente al “príncipe del ejército”. Segundo, las expresiones o cláusulas preposicionales. La primera expresión o cláusula es *וְעַד שֶׁרִי־הַצֶּבֶא הִגְדִּיל* que tiene como inicio la preposición *עַד* para enfatizar que el engrandecimiento del cuerno llega “hasta” el “príncipe del ejército”. La segunda expresión o cláusula es *וּמִמֶּנּוּ הָרִים הַתְּמִיד* que tiene como inicio la preposición *מִן* enfatiza que “fue quitado” (*הָרִים*)<sup>332</sup> el *tamid* (*הַתְּמִיד*) “de” el “príncipe del ejército”. En otras palabras, las preposiciones trabajan en forma de correspondencia enfatizando que el “engrandecimiento” fue contra “el príncipe del ejército” y que “el continuo” fue quitado también del “príncipe del ejército”.<sup>333</sup> Eso quiere decir, quien ministraba el *הַתְּמִיד*, era el “príncipe del ejército”, resaltando de esta manera su función sacerdotal.

---

<sup>330</sup>La versión *RV 60* traduce “y por él”, la versión *LBLA*, traduce “le quitó”, la *NVI* explica como “por causa de él”. Todas estas versiones no importando las diferencias en sus traducciones, ponen como sujeto de la acción al “cuerno pequeño”.

<sup>331</sup>Hasel dice que “el cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin”, 410. Incluso este argumento tiene apoyo por las versiones LXX y TH (“*δι’ αὐτὸν*”).

<sup>332</sup>La traducción de *הָרִים* es tomada de la forma *hophal*, que está de acuerdo al análisis del establecimiento del texto en este capítulo. Para mayor detalle, véase la crítica textual del versículo 11 más arriba.

<sup>333</sup>Según Goldingay, la evidencia si es “por él” o “de él” está “estrechamente equilibrada”. Goldingay, *Daniel*, 197. Para mayor amplitud en los análisis sintacticos al respecto, véase, Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 192-205.

Otra expresión del ataque del cuerno pequeño es el uso del verbo  $\text{הָלַץ}$ , cuya raíz se repite por lo menos 125 veces y significa “arrojar, tirar, echar, lanzar”.<sup>334</sup> En un estudio más detenido de los usos de  $\text{הָלַץ}$ , además de referirse al acto o la acción de tirar o echar algo (Gn 21:15; 37:20, 22, 24; Ex 1:22; 4:3; 7:9, 10, 12; 15:25; Jos 8:29; Jue 9:53 entre otros), se encuentran otros matices. Por ejemplo, el verbo es usado en contextos de juicios contra las naciones o líderes paganos como los amorreos (Jos 10:11), edomitas (Sal 60:10), egipcios en el cruce del mar rojo (Neh 9:11), el rey de Tiro (Ez 28:17) y Nínive (Nah 3:6). Sin embargo, el contexto de juicio de  $\text{הָלַץ}$  también alcanza para Israel, su pueblo (2 R 17:20; 24:20; Jer 7:15; Am 4: 3). En ese contexto es preciso resaltar que  $\text{הָלַץ}$  se puede usar de forma literal (Jos 10:11), o figurativa (Nah 3:6).

El término  $\text{הָלַץ}$  también enfatiza “menosprecio” o “rechazo” ya sea del hombre a Dios o su Palabra (1 R 14:9; Sal 50:17; Neh 9:26; Ez 23:35). También el “menosprecio” o el “rechazo” de parte de Dios al hombre; es así que Dios desechó ( $\text{הָלַץ}$ ) a su pueblo (2 R 17:20; cf. 24:20; Jer 52:3; Ez 19:12) por no andar conforme a sus mandamientos (17:19). Incluso,  $\text{הָלַץ}$  describe que, al menospreciar sus mandamientos, Dios los “arrojará de su presencia” el templo “siendo burla y escarnio de los pueblos” (2 Cr 7:20).

Este menosprecio o rechazo de parte de Dios siempre es por rebelarse a su ley (Neh 9:26 cf. Ez 20:7, 8). Incluso en esa línea  $\text{הָלַץ}$  es usado en algunos contextos rituales para describir el rechazo de Dios frente al pecado cuando Moisés arrojó las tablas (Ex 32:19, 24; cf. Dt 9:17, 21). Según Klingbeil, Moisés no arrojó las tablas como un arranque de ira, sino más bien como expresión ritual que frente al pecado y la idolatría

---

<sup>334</sup>Schökel, *DBHE*, 767.



del pueblo el pacto con Dios se había quebrado.<sup>335</sup> Sin embargo, la misericordia de Dios, siempre está vigente para el hombre arrepentido (2 R 13:23). Es así como *שָׁלַךְ* también se usa en contexto positivo en las expresiones “arrojen sus preocupaciones antes el Señor” (Sal 55:22) o “echaste tras tus espaldas todos mis pecados” (Is 38:17; Ez 18:31), o pondrás en lo profundo del mar nuestros pecados (Mi 7:19).

Hasta aquí, de acuerdo al análisis de *שָׁלַךְ*, es necesario que ahora se entienda dentro del contexto propio de Daniel 8. El término solo se usa 3 veces en Daniel en el capítulo 8. Es interesante que el primer uso es para describir la acción violenta que ejerce el macho cabrío sobre el carnero al tirarlo o derrumbarlo al suelo (8:7).

La construcción del verbo es *וַיִּשְׁלֹכְהוּ*, que está en la voz *hiphil* con un sufijo de la tercera persona masculino singular. El hecho que esté en esta voz enfatiza la acción causativa que ejerce el macho cabrío sobre el carnero. De acuerdo al contexto, el ataque fue determinante.

Los términos hebreos como *נָגַע* que significa “tocar” y que en este contexto debe ser entendido como “chocar”, fue producto de una acción violenta por el verbo *קָרַר*, que en la voz *hithpael* como se encuentra en Daniel significa “estar enfurecido despechado”.<sup>336</sup> Los resultados son descritos por los términos *נָכָה* que significa “golpear, herir”,<sup>337</sup> *שָׁבַר* que significa “quebrar destrozar”,<sup>338</sup> finalmente, *רָמַס* que significa

---

<sup>335</sup>Gerald Klingbeil, ““Quebrar la ley” notas exegéticas acerca de Éxodo 32:19”, *DavarLogos* 1, no. 1 (2002): 73-83.

<sup>336</sup>Schökel, *DBHE*, 460.

<sup>337</sup>*Ibid.*, 494.

<sup>338</sup>*Ibid.*, 746.

“pisotear”.<sup>339</sup>

Todos estos términos ubican a  $\text{הָשַׁלַּךְ}$  en un contexto de destrucción total o completa. Sin embargo, en los otros dos usos contextualmente no permiten un concepto de destrucción total. En Daniel 8:11  $\text{הָשַׁלַּךְ}$  es usado en la voz *hophal*, como  $\text{הָשַׁלַּךְ}$ , siendo esta una voz pasiva causativa que está en función al “lugar de su santuario” ( $\text{מְכוֹן מִקְדָּשׁוֹ}$ ). En otras palabras, la expresión completa dice que “el lugar de su santuario fue echado ( $\text{הָשַׁלַּךְ}$ ) por tierra”. La pregunta es, ¿qué implica “echar por tierra el fundamento del santuario”?

Normalmente, los críticos han interpretado bajo la influencia antiocana que “echar por tierra el lugar del santuario” se refiere a la profanación del altar, pues Antíoco IV Epífanes nunca derribó el templo.<sup>340</sup> También proponen enmiendas textuales como Hartman y Di Lella, influenciados por Ginsberg, al decir que “el arameo subyacente al final del v. 11 sería: *ûṯ<sup>e</sup>happēs miqdāš waḥāsayin*, ‘y profanó el santuario y los piadosos’ *wthps* habrían sido malinterpretados o corrompidos en *wtrps* bajo la influencia de los anteriores arameos”.<sup>341</sup>

Estas posturas de enmiendas textuales o interpretaciones ajenas en decir que  $\text{הָשַׁלַּךְ}$ ,

---

<sup>339</sup>Ibíd., 706.

<sup>340</sup>Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 333. En esa misma línea Goldingay dice que “el templo no fue literalmente derrocado o destruido en el año 167 a.C., a la manera de 587 a.C. y d. C. 70, aunque fue despojado de sus objetos de valor, vaciado de sus adoradores y contaminado por los pertrechos de un culto extraño (1 Mac. 1: 20-24, 39-40; 3:45; ver 4: 43-48). Su derrocamiento consiste en que se le impide funcionar como un lugar de adoración del verdadero Dios”; véase, Goldingay, *Daniel*, 211.

<sup>341</sup>Hartman y Di Lella, *The Book of Daniel*, 225. Las posiciones de Hartman, Di Lella y Ginsberg, ya han sido discutidos en la estructura del capítulo 8 de Daniel. Por otro lado, hay que entender que ellos trabajan bajo la perspectiva de un *volarge* arameo de Daniel 8.

sea un tipo de profanación, van direccionadas en encajar las acciones de Antíoco IV Epífanes. Sin embargo, eso no significa ir al otro extremo en decir que  $\text{הָשַׁלַּח}$ , solo significa “derribó” o “destruyó”.<sup>342</sup> En el análisis de  $\text{הָשַׁלַּח}$ , presentado arriba, se observa que el término implica “menosprecio” o “rechazo” a algo parecido. Incluso las expresiones “echar ( $\text{הָשַׁלַּח}$ ) en las espaldas”, representa muy bien este significado (1 R 14:9; Sal 50:17; Neh 9:26; Ez 23:35). Pues normalmente esta expresión expresa rechazo a los mandamientos y a la Palabra de Dios (Neh 9:26 cf. Ez 20:7, 8). En ese mismo sentido se debe entender Daniel 8:12 en la expresión “arrojó por tierra la verdad” ( $\text{תִּשְׁלַח אֶת הַאֱמֻנָה$ ). Por lo tanto, el hecho que el “fundamento del santuario” sea echado ( $\text{הָשַׁלַּח}$ ) o la “verdad” misma sea “echada ( $\text{תִּשְׁלַח}$ ) por tierra”, implicaría razones teológicas importantes en el capítulo.<sup>343</sup>

En el caso del “fundamento ( $\text{מְכוֹן}$ ) del santuario”, en el análisis de la terminología ritual desarrollado en el capítulo III, se resaltó una dinámica interesante en la oración de dedicación de Salomón, que es la correspondencia del proceder Divino entre el templo

---

<sup>342</sup>La postura de Hasel es enfatizar el significado de  $\text{הָשַׁלַּח}$ , como “destrucción, o de hacer que algo resulto infructuoso”, a pesar que la segunda manera de interpretar parecería ser más acertada y se debe a los esfuerzos de clarificar que no se trata de ninguna profanación, sino simplemente de un “derribo”. Véase, Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin”, 419. Sin embargo, su énfasis llevaría a interpretar una destrucción total del santuario, aspecto no respaldado por el contexto.

<sup>343</sup>Montgomery, un crítico que interpreta Daniel 8 a luz de los hechos de Antíoco IV Epífanes, mira de manera correcta el significado de  $\text{הָשַׁלַּח}$ , al decir que “el vb. aquí traducido ‘fue rechazado’ generalmente se traduce ‘fue arrojado’, como en vv.7, 12. Pero el vb. implica tanto ‘tirar hacia abajo’ como ‘tirar’, deicere y reicere, por ejemplo, Neh. 9:26, = ‘despreciar’...”, véase Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, 336. El problema de Montgomery es su aplicación a la profanación del templo en tiempos de los macabeos.

hecho por Salomón y el santuario celestial (1 R 8; 2 Cr 6).<sup>344</sup> El mismo término מְכוֹן se repite cuatro veces en el contexto de 1 Reyes 8 y otras cuatro en su paralelo de 2 Crónicas 6, usando un poco más del 50% de la totalidad que aparece en el AT (17x). Pero las 17 veces que aparece מְכוֹן en la Biblia Hebrea son pocas en relación a su par מְקוֹם, que se repite un total de 401 veces y que el contexto de 1 Reyes 8 y 2 Crónicas 6 aparece 8 veces respectivamente.<sup>345</sup> Sin embargo, en el contexto de la oración de dedicación, מְקוֹם, que significa normalmente “lugar”, es usado básicamente en la primera mitad de la oración enfatizando el templo terrenal o algún lugar del mismo,<sup>346</sup> salvo una excepción en 1 Reyes 8:30b, donde alude a la morada de Dios. En cambio, מְכוֹן como parece en Daniel en el contexto de la dedicación, siempre se refiere a la morada de Dios en los cielos (1 R 8:13, 39, 43, 49; 2 Cr 6:2, 30, 33, 39).

Estas características se pueden resaltar en casi todas las ocurrencias veterotestamentarias, Martens dice: “La palabra מְכוֹן (‘vivienda’ un ‘lugar [de pie]’) en casi la totalidad de sus 17 apariciones se refiere a la morada de Dios que es el cielo (1 R

---

<sup>344</sup>Esa relación entre el cielo y la tierra puede verse afectaba también con el término הֶשְׁלָה; Treiyer dice que “en la época del Antiguo Testamento esa conexión entre el cielo y la tierra estaba garantizada por la mediación del santuario terrenal y sus servicios. Por esta razón, cuando el santuario israelita fue destruido, el profeta Jeremías exclamó con dolor: ‘¡Como oscureció el Señor en su furor a la hija de Sion! Derribo (raíz הֶשְׁלָה = ‘arrojar’, ‘echar por tierra’) del cielo a la tierra la hermosura de y no se acordó del estrado de sus pies en el día de su furor (Lam 2:1; cf. v. 6-8)”, véase, Treiyer, *El Día de la Expiación y la purificación del santuario*, 322.

<sup>345</sup>En la versión de 2 Crónicas 6 su uso empieza desde el capítulo 5 (vv. 7, 8).

<sup>346</sup>Es así que מְקוֹם se usa para designar el “lugar” del arca del pacto (1 R 8:6, 7, 21; cf 2 Cr 5:7, 8) que tendría en el santuario. Para designar al templo terrenal (1 R 8:29 (2x), 30 (2x), 35; cf 2 Cr 6:20, 21, 26, 40), a pesar que los textos de 1 R 8:30 donde se repite 2 veces, uno es para referirse al santuario terrenal y otro a la morada de Dios (santuario celestial). Por otro lado, en 2 Crónicas 6:40 se vuelve a usar מְקוֹם para designar el templo terrenal; pero el término no se usa en su paralelo de 1 Reyes 8:52.

8:39, 43, 49; cf. Is 18: 4), y para el ‘fundamento’ de su trono (Sal 89:14 [15]; cf. 97:

2)<sup>347</sup>

Lo que no precisa Martens es que la morada de Dios está en el santuario celestial, pues מְכוֹן y כִּסֵּא, “trono”, están íntimamente vinculados (Sal 89:15; 97:2) y a su vez כִּסֵּא “trono” está vinculado con el santuario celestial (Sal 11:4; Is 6:1).

En esa línea sobre la vinculación de מְכוֹן y כִּסֵּא “trono”, los salmos proporcionan un mayor entendimiento. Pues se describe a מְכוֹן como “fundamento” de la “justicia y el juicio (צִדִּיק וּמִשְׁפָּט)” (Sal 89:15; 97:2). Interesantemente, el término מִשְׁפָּט significa “juicio” y es tratado en la oración de Salomón donde refiere que Dios escuchará la súplica y hará justicia (מִשְׁפָּט) desde su morada celestial perdonando incluso el pecado por rebelión (פְּשָׁע), que normalmente es tratado en el Día de expiación. Por lo tanto, se puede decir que la poca frecuencia de מְכוֹן se debe a que el término no solo enfatiza simplemente un lugar en un aspecto geográfico, sino aspectos teológicos en el carácter y proceder de Dios y que está bien justificada la traducción como “fundamento” en el caso de Daniel 8:11. Este pensamiento está en consonancia con el pensamiento ritual donde el espacio y los aspectos morales espirituales son inseparables.

Es más, dentro de la estructura de la oración de dedicación de Salomón se describe de manera genérica la función y finalidad del santuario terrenal en correspondencia con el santuario celestial, enfatizando que el “fundamento” (מְכוֹן) de Dios tiene que ver con la ministración divina a través de su santuario.

Es así que, frente a situaciones de hambruna o pestilencia por el pecado, Dios responde través de su santuario para perdonar y remediar el mal (1 R 8: 37-40); de la

---

<sup>347</sup>Elmer A. Martens, “מְכוֹן”, *NIDOTTE*, 2:617.

misma manera con el extranjero que clama a Dios buscándolo en su santuario, Dios respondería (8:41-42). Incluso cuando el hombre peca (porque no hay hombre que no peque) y busca a Dios en su santuario, lo perdona (8:46-50). Estas funciones expuestas por Salomón solo refieren la ministración de manera tácita del תמיד, por lo cual nuevamente מָכוֹן no debe ser visto para describir solo “lugar”, sino fundamento, carácter, justicia y juicio; siendo todo real a través de la ministración del תמיד. Este análisis ilumina muy bien la expresión completa de la última cláusula de Daniel 8:11, en la expresión “echó (הִשְׁלִךְ) por tierra el fundamento (מָכוֹן) de su santuario”, al explicar que el ataque del cuerno pequeño consistió en menospreciar incluso de manera irreverente y malcriada la razón del fundamento del santuario, o sea la ministración, el carácter y la justicia de Cristo.

Al unir todo el versículo se puede decir que el cuerno pequeño, al quitarle (הָרִים) el תמיד al “príncipe del ejército (Cristo)”, menospreció o tiró (הִשְׁלִךְ) el fundamento (מָכוֹן) de su carácter, justicia, juicio y la ministración (תמיד) de su santuario (מִקְדָּשׁוֹ). No obstante, es bueno aclarar que esta acción irreverente no implica una destrucción total; el ataque no es contra el edificio del santuario, sino contra su fundamento en los aspectos ya mencionados. Por lo tanto, el hecho que el santuario no fue destruido totalmente sugiere que la ministración seguía activa y vigente. En Daniel 8:11 no se justifica una paralización de la ministración del santuario celestial. Es más, el hecho que en el cuerno pequeño eche a tierra parte del ejército de los cielos y las estrellas, como también eche a tierra la verdad, sugiere que básicamente las acciones del cuerno pequeño tendrían como escenario la tierra. En consecuencia, contextualmente, el hecho que cuerno pequeño quite el continuo (תמיד) del príncipe del ejército, sugiere que su acción de ataque fue en la

tierra; en otras palabras, nublaría y engañaría a través de una ministración falsa y espuria de salvación. Esta concepción es respaldada en el análisis del versículo 12 de Daniel 8.

El versículo 12 de Daniel 8 es considerado como uno de los textos más difíciles, el asunto es que después de describir las acciones a través de verbos masculinos en el versículo 11, cambia a verbos femeninos en el versículo 12.<sup>348</sup> La oración empieza mencionando nuevamente el término צָבָא. Las otras apariciones en el capítulo son para referirse al “ejército (צָבָא) del cielo” y el ejército (צָבָא) de las “estrellas”, como también al “príncipe del ejército (צָבָא)”. Sin embargo, la mención de “ejército” en el versículo 12 parece ser distinto<sup>349</sup> por cuestiones gramaticales y contextuales. En el aspecto gramatical se ha referido la ausencia del artículo definido, para vincularlo con un ejército dado al cuerno pequeño, aspecto que diferenciaría con el ejército mencionado en el versículo 10. Incluso, el uso de verbo תִּנָּתֵן (de la raíz נתן) que está en la voz pasiva *niphal* da entender que “un ejército le fue (o le será) entregado o dado”.<sup>350</sup> Algunos han cuestionado por

---

<sup>348</sup>Una discusión en relación a estos cambios de género en los verbos, véase, más arriba sobre la unidad y estructura de Daniel 8 en este capítulo.

<sup>349</sup>Para ver una amplia discusión de las diferentes posturas, véase, Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 262-269. Véase también la tabla de resumen de distintos autores y sus posturas en relación a צָבָא en 8:1 a 263, 264. La discusión ha ido desde enmiendas textuales como los propuestos por Ginsberg, Hartman y DiLella, en que el término original fue el volarge arameo וְחִסִּין “y los piadosos”, que luego se confundió por וְחִיל y que finalmente se tradujo como “ejército”. Véase, Hartman y Di Lella, *The Book of Daniel*, 226.

<sup>350</sup>Las discusiones sobre תִּנָּתֵן del 8:12a es en relación a su construcción *yiqtol* en comparación a las formas *weqatal* de los otros 3 verbos del versículo. Sin embargo, se discute también si su implicancia es hacia a un pasado o futuro, dando uno de las soluciones ver el *yiqtol* de manera prospectiva, o sea un futuro en el pasado. Para mayores detalles véase, Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 245-249.

considerar que la forma femenina de תַּנְתָּן es inusual con צָרָא; sin embargo, tal construcción femenina de צָרָא también aparece en Isaías 40:2.

Después se sigue con la expresión עַל-הַתִּמְיָד donde se menciona nuevamente הַתִּמְיָד; pero anticipada por la preposición עַל. La preposición עַל puede ser traducida como “sobre, encima de, junto a, acerca de, contra, por”<sup>351</sup> entre otros matices. Para Collins, “el significado ‘junto con’ para la preposición עַל es inusual; pero el sentido ‘además de’ está bien atestiguado”.<sup>352</sup> Por su parte, Hasel menciona que cuando תָּתַן “va seguido por la preposición עַל, como ocurre en esta oración, frecuentemente tiene el significado de ‘llevar algo contra’”.<sup>353</sup> Si este argumento es correcto, se puede concordar con Hasel cuando dice que “el ‘ejército’ del cuerno pequeño había llevado ‘algo contra’ el ministerio continuo del ‘príncipe del ejército’”.<sup>354</sup>

Otra propuesta es la de Goldingay quien menciona que la unión de עַל y תָּתַן regularmente significa ‘establecerse’”.<sup>355</sup> Si esta fuera la propuesta, se entiende que el ejército del cuerno pequeño fue ‘establecido’ sobre el continuo (הַתִּמְיָד). Como puede notarse hasta aquí, las propuestas de Hasel y Goldingay son las que tienen mayor

---

<sup>351</sup>Pedro Ortiz, *Lexico hebreo-español y arameo-español* (Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2000); Chávez, *DHB*, 501.

<sup>352</sup>Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 334; cf. Génesis 28:9; Números 31:8.

<sup>353</sup>Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin”, 424. Cf. 1 R 8:32; 2 Cr 6:23; Ez 7:3-4, 9:10; 11:21; 16:43; 22:31. Cf. Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, M.E.J. Richardson y Johann Jakob Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, (Leiden; New York: E.J. Brill, 1999), 734.

<sup>354</sup>*Ibid.*, 424.

<sup>355</sup>Goldingay, *Daniel, Word Biblical Commentary*, 197



argumento sintáctico en la estructura de על y נתן, enfatizando que sea en contra del ministerio del הַתְּמִיד, o sea para establecer un ejército o sacerdocio espurio para ministrar el הַתְּמִיד, el cuerno pequeño haría una obra de horror y profanación a través de este “ejército (צָבָא)” que le fue entregado.

En otras palabras, el ministerio del הַתְּמִיד, aspecto que ya se ha estudiado en la terminología ritual<sup>356</sup> que ministraba Cristo en su santuario celestial fue interrumpido por un sistema de ministración espuria aquí en la tierra. Si en la antigüedad las acciones divinas desde su santuario celestial se corresponden con el santuario de terrenal (1 R 8; 2 Cr 6); de la misma forma la correspondencia entre el santuario celestial y la tierra fueron debilitadas por un sistema religioso espurio de salvación en la tierra, opacando e interfiriendo la verdadera ministración celestial. Sin embargo, una expresión más se une a la comprensión de las acciones del cuerno pequeño y es la frase בְּפִשָּׁע. Se puede notar que el sustantivo פִּשָּׁע está prefijado por la preposición בְּ. La función que cumple la preposición ha sido también considerada por los exegetas en el aspecto de determinar si es el pecado (פִּשָּׁע) del pueblo de Dios (ejército de los cielos) o describe las acciones pecaminosas (פִּשָּׁע) del cuerno pequeño.<sup>357</sup>

Collins considera la traducción de *New Revised Standard* de בְּפִשָּׁע “a causa de la maldad” como anómala. En cambio, dice que “la transgresión aquí debe identificarse con la ‘transgresión desoladora’ de v. 13 y ciertamente es la ofensa del cuerno pequeño”.<sup>358</sup>

---

<sup>356</sup>Véase el capítulo III.

<sup>357</sup>Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 295.

<sup>358</sup>Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 335; cf. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, 336.

Pröbstle después de un amplio análisis exegético dice:

El  $\text{עָשָׂה}$  mencionado en Dn 8:12a y 8:13c debe considerarse más bien como la violación del cuerno. Primero, el contexto inmediato describe solo las actividades del cuerno. No se mencionan las actividades del ejército caído del cielo, que en el texto está completamente pasivo. El pasaje está exclusivamente relacionado con el cuerno y su presuntuosa actitud y comportamiento rebelde, y el término  $\text{עָשָׂה}$  encaja bien con un retrato del cuerno. En segundo lugar, el análisis sintáctico de vs. 13c en combinación con la comparación de Dn 8:13c junto al 11:31 y el 12:11 mostrarán que el pecado devastador ( $\text{הַפְּשָׁעַ שֶׁנֶּמְסָה}$ ) se da en reemplazo del  $\text{תַּמָּיִד}$ . El uso de  $\text{עָשָׂה}$  con el artículo definido se refiere volver a su ocurrencia en vs. 12a y parece designar la transgresión o rebelión del sujeto lógico del vs. 12a, es decir, el cuerno”.

Por su parte, Hasel argumenta la posibilidad que la preposición  $\text{בְּ}$  puede expresar causa de tal manera que se entienda “que al cuerno pequeño se le dio un ‘ejército’ que actuaba contra el ministerio continuo celestial ‘Príncipe del ejército’ lo que causaba la transgresión”.<sup>359</sup> Por lo tanto la trasgresión es de los seres humanos. En este análisis, la frase  $\text{עָשָׂה}$  es complicada y mucho más su relación con el versículo 13 donde se vincula con  $\text{וְנִמְסָה}$  (desolación). Para ello es necesario analizarlo contextualmente.

Las acciones del cuerno pequeño se inician en el versículo 9 hasta el 12 y va describiendo su engrandecimiento paulatino; esto es claro por la triple mención de la expresión  $\text{וְנִמְסָה}$ . Luego, en el desarrollo mismo hace “caer ( $\text{וְנִפֹּל}$ )” parte del “ejército del cielo” y “las estrellas”, “quita” ( $\text{וְהָרַם}$ ) el “continuo” ( $\text{וְהַתְּמִיד}$ ) del “príncipe de los ejércitos”, tirando ( $\text{וְהִשְׁלַח}$ ) así el “fundamento de su santuario”. Luego se describe que se entrega un “ejército” “contra” el  $\text{וְהַתְּמִיד}$  o “estableciendo” un ejército para tomar el  $\text{וְהַתְּמִיד}$ , ilegalmente. Luego describe la expresión “en rebelión/trasgresión ( $\text{וּבְפָשַׁע}$ )”. Si estas acciones del cuerno pequeño descritas en el contexto representan el  $\text{וְהַפְּשָׁעַ$ , no se puede desvincular los efectos que tienen sobre el “pueblo de Dios”.

---

<sup>359</sup>Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin”, 425.

Las acciones van contra el “ejército del cielo” y las “estrellas” y consiste en un engaño a través de un sistema espurio e inservible. En otras palabras, el hecho que parte del pueblo sea llevado y engañado por este sistema falsificado hace que se convierta en acciones pecaminosas de rebeldía frente al verdadero sistema vigente.

Por otro lado, si el  $\text{עֲשֵׂתֵּךְ}$  tiene como responsable solo al pueblo de Dios, más no al cuerno, no tiene mucho sentido contextual, pues la figura del pueblo de Dios “ejército de los cielos” es muy pasiva. El problema surge cuando muchas veces se ha intentado separar al pueblo de Dios y al cuerno pequeño para ubicar un solo responsable de  $\text{עֲשֵׂתֵּךְ}$ . Tal separación es simplemente difícil de determinar, pues la dinámica del ataque del cuerno pequeño al pueblo de Dios y las causas que producen son tan íntimamente cercanos que su separación simplemente pareciera ser imposible.<sup>360</sup> Sin embargo, se debe precisar y aclarar que no podría haber “rebelión ( $\text{עֲשֵׂתֵּךְ}$ )” si “el pueblo de Dios” y el “ministerio de Cristo” no estuviesen involucrados; tampoco esa rebelión no causaría “desolación ( $\text{שָׁמָ}$ )” (8:13) si el cuerno pequeño no estaría empeñado que el pueblo consiga aquello. No obstante, no se descarta en entender que son los mismos trasgresores ( $\text{הַפְּשָׁעִים}$ ) quienes “cosechan el fruto de su apostasía”<sup>361</sup> (8:23). En consecuencia, se propone que la función  $\text{עֲשֵׂתֵּךְ}$ , implique causalidad para el “pueblo de Dios”, en un contexto de actividad donde el cuerno pequeño es responsable de conseguir y facilitar aquello.

Este concepto tendría sentido en el contexto gramatical donde el cuerno pequeño aparece normalmente con acciones caracterizados por verbos activos, facilitando la

---

<sup>360</sup>Es por ello que pensadores conservadores que creen que la contaminación del santuario se debe al pecado del pueblo mencionan que este pecado o trasgresión es del cuerno pequeño. Rodríguez, “Santuario”, 447; Alomía, *Daniel el profeta mesiánico*, 281.

<sup>361</sup>Treyer, *El día de la expiación y la purificación del santuario*, 324.

contaminación que son de los pecados de pueblo de Dios que aparece como una figura pasiva afectada (Daniel 8:10). Este argumento reconcilia los aspectos incluso del versículo 13 donde se menciona la “transgresión/rebeldía/prevaricación ‘asoladora’”, pues el pecado rebelde llegaría a causas terribles de causar un horror espantoso. Se debe precisar que el término **מַשְׁחָה** no solo significa una devastación o desolación (Lv 26:31), sino también como dice Hasel, “una condición psicológica de horror espantoso en una persona” (Dn 8:27). Se trata que el daño terrible del “cuerno pequeño” no iba a ser total, como ya se ha argumentado; no se puede hablar de una desolación total o literal del santuario celestial, sino que su alcance a la tierra sería combatido y desviada por un régimen sacerdotal espurio.

Las acciones del cuerno pequeño deben verse más como una profanación (Dn 11:31) del servicio “continuo” (הַתְּמִיד) y del “fundamento de su santuario (מִכּוֹן מִקְדָּשׁוֹ)”, que una contaminación directa y exclusiva de ella.<sup>362</sup> Si bien las acciones del cuerno pequeño contribuyen a la contaminación por la transgresión por causa del pueblo, el responsable final de esa contaminación no es el cuerno, sino el pueblo de Dios.<sup>363</sup>

<sup>362</sup>Hasel comete un error en no distinguir estos aspectos y negar categóricamente que el “cuerno pequeño” no profana ni contamina el santuario por ausencia de términos que lo clarifiquen. Véase, Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin”, 464-465. Se debe precisar que si bien no existe un término para profanar en Daniel 8 en su paralelo con Daniel 11:31, sí lo hay; por otro lado, las acciones mismas del cuerno pequeño de tomar el **הַתְּמִיד** que no pertenece para usarlo en casas engañosas, son una acción misma de profanación.

<sup>363</sup>Es bueno aclarar que en nuestro análisis de contaminación y purificación pentateucano, uno podía contaminar el santuario si se acercaba en pecado o estando inmundo. Esto podría ser comparado al trabajo del cuerno pequeño frente a un pueblo que buscaba a Dios, pero a través de un sistema espurio y pecaminoso. Incluso esto podría explicar el cambio de צִבְיָה (v.12) por הַצִּבְיָה (v. 11). Por otro lado, esta perspectiva no

Reanudando el análisis, en el versículo 12 se tiene también la expresión “arrojará la verdad a tierra (וְתִשְׁלֶךְ אֶת־הָאֱמֻנָה)”. Nuevamente se tiene el término שֶׁלֶךְ; pero esta vez en su voz *hiphil* marcando actividad tal como la acción violenta del “macho cabrío” hacia el carnero (8:7). Es posible que una de las acciones más fuertes del ataque del “cuerno pequeño” se deba contra la “verdad” אֱמֻנָה. Normalmente la expresión אֱמֻנָה, según Doukhan es sinónimo de “ley” (Sal 43:3; 119:43).<sup>364</sup>

Por su parte los críticos lo relación con la ley de Moisés o la torah, es así que Goldingay dice: “La verdad (אֱמֻנָה) que se tira al suelo es probable que denote concretamente la Torá”.<sup>365</sup> Collins menciona que “la verdad en cuestión, probablemente no sea la verdad abstracta, sino la ley judía”.<sup>366</sup> Posiblemente influenciado por Montgomery, quien dice que “‘la verdad’, אֱמֻנָה, no es la verdad abstracta...sino la verdadera religión encarnada en las Escrituras es la Torah”.<sup>367</sup> Lamentablemente, todos ellos apuntan al tiempo de Antíoco IV Epífanes.

El hecho concreto es que אֱמֻנָה se refiera a la ley, lo cual pone también en paralelo con las acciones del cuerno pequeño de Daniel 7, donde dice que “intentará cambiar, los tiempos y la ley” (Dn 7:25). En otras palabras, las acciones del “cuerno pequeño” irían contrariamente a la revelación divina y por ende a la obediencia de la voluntad de Dios

---

descarta de aquellos que buscaron en forma sincera el perdón de Dios por otro sistema que no sea el cuerno pequeño.

<sup>364</sup>Doukhan, *Secretos de Daniel*, 125.

<sup>365</sup>Goldingay, *Daniel*, 211.

<sup>366</sup>Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 335.

<sup>367</sup>Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, 338.

expresada en sus Escrituras y la ley.<sup>368</sup> Es así que el ataque no solo consiste en poner un ejército de impostores para tomar el הַתְּמִיד, sino en tirar y menospreciar la verdad, o sea su ley o la revelación divina de su Palabra (cf. Sal 1:2; 119:105)

Finalmente, todas las hazañas perpetradas por el “cuerno pequeño” terminan con el verbo לָדָא que describe la “prosperidad” de su engrandecimiento. Con ello se cierra el ciclo de acciones malévolas del “cuerno” y que estructuralmente terminan a manera de clímax que apertura la pregunta razonable frente a la infamia y la profanación descarada descrita en el versículo 13.

### **El קִדְּוָה como respuesta escatológica de alcance cósmico**

El versículo 13 empieza con la conversación de un santo a otro santo y la pregunta que emerge es: ¿hasta cuándo durará la visión (וִיזִיּוֹן) del continuo (הַתְּמִיד) y la prevaricación asoladora (הַפְּשָׁע שֶׁנֶּחֱמָה) entregando el santuario (הַקֹּדֶשׁ) y el ejército (צָבָא) para ser pisoteados?

La pregunta resume muy bien el ataque del cuerno pequeño. La unión de los términos הַתְּמִיד “continuo”, הַפְּשָׁע שֶׁנֶּחֱמָה “rebelión que causa horror”, הַקֹּדֶשׁ “santuario” y צָבָא “ejército” describe la ferocidad del ataque y a la vez resalta la preocupación en la conversación de los santos.

La expresión inicial de la pregunta es עַד־מָתַי, como ya se ha resaltado en la estructura paralela desarrollado al inicio de este capítulo, denota el final de la visión. Como dice Hasel sobre עַד־מָתַי, “no se hace hincapié en la duración (cuánto tiempo), sino

---

<sup>368</sup>Doukhan resalta que “en hebreo, la verdad es una acción concreta de obediencia a Dios y no tiene nada que ver con nuestra concepción abstracta de la verdad”. Véase, Doukhan, *Secretos de Daniel*, 125.

en la terminación (hasta cuándo) y en lo que sigue”.<sup>369</sup> Sin embargo, después de la estructura inicial de la oración “hasta cuándo (עַד־מָתַי)”<sup>370</sup> aparece el sustantivo absoluto וְהָיָה, y esto es claro por el artículo definido que se antepone a הָיָה “visión”.

Esta característica es de suma importancia para remarcar que la pregunta no solo encierra las acciones perpetradas por el “cuerno pequeño”, sino que involucra la totalidad de la visión. En otras palabras, si bien la pregunta “hasta cuándo (עַד־מָתַי)” da un énfasis al final de las acciones, también enlaza su extensión total de la visión de inicio a fin. Esto contextualmente es claro pues el término הָיָה aparece 7 veces en el capítulo y siempre resalta la totalidad de la visión (8:1, 2 [2x], 13, 15, 17, 26). Las referencias en los versículos 17 y 26 que enfatizan que הָיָה es para el “tiempo del fin” y no debe verse como una expresión que no involucra el inicio o totalidad de la visión, sino simplemente quiere decir que su alcance sería hasta (עַד־מָתַי) el tiempo del fin.<sup>371</sup> En cambio, cuando se quiere precisar alguna parte del todo la profecía normalmente usa מִרְאָה (8:16, 26, 27).

En ese sentido se ha propuesto que frente la construcción absoluta de הָיָה, la pregunta sería: “¿Hasta cuándo la visión, [hasta cuándo] el continuo y la trasgresión que

---

<sup>369</sup>Hasel, agrega: “Esta interpretación exegética halla apoyo contextual en el hasta (עַד) de la respuesta del versículo 14a que es, a su vez seguido por ‘luego’ (*waw* tras información temporal) en la última parte del versículo 14”, véase, Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin”, 437.

<sup>370</sup>Es interesante que la expresión “hasta cuándo (עַד־מָתַי)” tenga gran significado; y tal como aparece en Daniel, la frase se repite 28 veces en el Antiguo Testamento. Según Pröbstle, “siempre pregunta sobre el final de algo, casi exclusivamente refiriéndose a una actitud negativa”, véase, Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 348.

<sup>371</sup>Este argumento sostiene que la expresión “para el tiempo del fin” contextualmente debe entenderse en base a la pregunta “¿hasta cuándo? עַד־מָתַי” del versículo 13.

causa horror, [hasta cuándo] para hacer tanto del santuario como del ejército un pisoteo?”.<sup>372</sup> Como puede apreciarse la estructura inicial de la pregunta con la expresión “hasta cuándo (עַד-מָתַי)” trabaja como una elipsis en el resto de elementos de la pregunta.

Una mirada de los otros elementos se distingue que הַתִּמְיָד no necesariamente debe estar subordinada a la “rebelión que causa horror (הַפֶּשַׁע שֶׁמֵּמַח)” . El artículo definido de <sup>373</sup>הַתִּמְיָד es una dificultad para ello. Incluso, הַפֶּשַׁע también cuenta con un artículo definido que hace que estos sustantivos sean vistos en forma absoluta.<sup>374</sup> Por lo tanto, es mejor mirar הַתִּמְיָד y הַפֶּשַׁע como dos temas determinantes en las acciones del cuerno pequeño y no uno subordinado al otro. A pesar que su vinculación en este aspecto no es rechazada, ambos ataques son las acciones de un todo integral de las acciones del “cuerno pequeño”.

Por su parte, el verbo נָתַן que aparece casi en medio de la pregunta como un

---

<sup>372</sup>Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin”, 442.

<sup>373</sup>El הַתִּמְיָד en el caso de Daniel 8 debe entenderse como un sustantivo, por el uso del artículo definido prefijado. Véase la argumentación al respecto en el lenguaje ritual del capítulo II de esta investigación.

<sup>374</sup>Pröbstle explica la dificultad de esta manera al decir: “La función sintáctica de הַתִּמְיָד, en particular su relación con הַזֶּהוּן, ha recibido cierta atención. Todos los intentos de vincular הַתִּמְיָד con otra palabra siguen siendo poco convincentes. La explicación de que los dos sustantivos funcionan en una relación constructiva falla debido al artículo definido antes del הַזֶּהוּן que, a pesar de intentos inútiles, no puede explicarse en una relación constructiva, excepto si el artículo fue eliminado por enmienda textual. Igual de improbable es tomar הַתִּמְיָד en coordinación con el siguiente sustantivo (הַפֶּשַׁע) ya que podría no ser objeto ni sujeto del verbo infinitivo נָתַן. Algunos intentan insertar una forma verbal después de הַתִּמְיָד obviamente para alinearla con los otros elementos clave que supuestamente muestran una estructura formal similar que consiste en una forma nominal y una forma verbal. En cambio, la estructura de la pregunta en el v. 13 muestra que después de la pregunta inicial (‘¿Hasta cuánto tiempo dura la visión?’) se siguen varias especificaciones de la visión. El primero de ellos es el sustantivo הַתִּמְיָד que especifica la visión de una manera no frágil como la visión que trata, entre otras cosas, del תִּמְיָד. En el marco de una explicación de este tipo, el artículo definido que precede a הַתִּמְיָד y הַזֶּהוּן no es en absoluto inusual”, véase Pröbstle, “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 351, 352.



infinitivo constructo (תָּ), ha tenido también algunas dificultades sintácticas al respecto.<sup>375</sup> En el aspecto de relacionarlo con la frase que antecede al verbo הִפְשַׁע שָׁמָּה y vinculándolo con su uso también en el versículo 12. Sin embargo, el verbo en la estructura de la pregunta tiene más sentido con la frase que viene después de él. Pues el encabezado “hasta cuándo (עַד-מָתַי)” requiere un verbo infinitivo para detallar y resumir los temas involucrados en la pregunta. Por lo tanto, relacionarlo a un solo tema no hace justicia con la totalidad de lo que implica misma.

Otro aspecto importante es el cambio deliberado para referirse al santuario. En el sentido que se deja de usar מִקְדָּשׁ y se pasa a usar הַמִּשְׁכָּן. Este cambio deliberado de alguna manera vincula con el Día de expiación de Levítico 16, y a su vez prepara lo que sería la respuesta del versículo 14. En otras palabras, el hecho, que se cambie los términos, la profecía resalta que se estaba dando por finalizado la primera parte del ministerio sacerdotal de Cristo, para luego preparar el inicio de una segunda parte de su ministerio.

Eso es entendible, pues el מִשְׁכָּן expresado en Daniel, como ya se ha estudiado, implicaba todo el ministerio “continuo” sacerdotal. No solo la “continuidad de los sacrificios”, sino la de las otras acciones sacerdotales diarias; esto es claro por su forma absoluta sustantiva por el artículo definido. Pues si el מִשְׁכָּן de Daniel fuese un adjetivo o adverbio, estaría calificando o en función a algo específico; pero al estar sustantivado en forma absoluta implica la totalidad que esta incluye.

El AT resalta que todas estas acciones del מִשְׁכָּן se daban “continuamente en el exterior” y “continuamente en el interior”. Al respecto Treiyer comenta:

---

<sup>375</sup>La complejidad sintáctica de מִשְׁכָּן es desarrollado por Pröbstle., *Ibíd.*, 352-360.

Entre las actividades sacerdotales, se encontraban aquellas que se efectuaban continuamente en el exterior (Éxodo 29:38-43; Números 28:1-8) y las que se efectuaban continuamente en el interior (Éxodo 27:20-21; 28:29-30, 38; 30:7-8), es decir, dentro del lugar santo. Los dos *tamid*, el exterior y el interior, estaban íntimamente relacionados de tal forma que ninguno de los dos podía funcionar sin estar completo el otro.<sup>376</sup>

La ministración del *תמיד*, “ministerio continuo”, nunca se la vincula con el Día de expiación, pues su ministración radicaba alrededor del lugar santo y el atrio.<sup>377</sup> En cambio, cuando llegaba el Día de expiación como cierre de año y de un ciclo de sacrificios expiatorios entre otros, el ritual de la purificación del santuario se centra en el lugar santísimo. Esto quiere decir que en la profecía de Daniel 8 la extensión del ataque del “cuerno pequeño” radicó contra el servicio diario del sacerdocio de Cristo (Príncipe de los ejércitos), mas no así con el servicio anual de la purificación escatológica del santuario. En otras palabras, el ataque del “cuerno pequeño” es básicamente contra el primer ministerio sacerdotal diario del santuario; pero no contra el segundo ministerio anual del mismo. Por lo tanto, el uso de *שָׁנָה* dentro de la pregunta como un cambio deliberado para “santuario” en vez que *מִקְדָּשׁ*, apunta el cierre de la primera etapa del de ministerio (*תמיד*) de Cristo en su santuario y apertura la temática que se desarrolla en el versículo 14, que es la segunda etapa del ministerio de Cristo, o sea, el Día escatológico de expiación.

Hasta aquí, de acuerdo al desarrollo básicamente de Daniel 8:9-14, se extraen algunas conclusiones que ponen en contexto el término *קִדְּשָׁה*. En primer lugar, el ataque del “cuerno pequeño” es de profanación (Dn 11:31), de quitar y usar las cosas sagradas o

---

<sup>376</sup>Treiyer, *El día de la Expiación y la purificación del santuario*, 321.

<sup>377</sup>Rodríguez, “Significado del lenguaje ritual de Daniel 8:9-14”, 541.

divinas, mas no de contaminación directa.<sup>378</sup> El ataque también radica contra el “pueblo de Dios”; y por ende su interferencia con la ministración del santuario de Dios a favor de su pueblo. Sin embargo, por más que estos ataques blasfemos hayan alcanzado ventajas de las pretensiones del cuerno pequeño en Daniel 8 nunca se describe que sus ataques hayan sido totales. En el versículo 10 refiere que “tiró o echó” solo una parte del “ejército del cielo y las estrellas”.

De la misma manera, su ataque contra el príncipe del ejército y su ministerio continuo no fue opacado por completo, pues no hay ningún verbo que exprese eso en Daniel 8. En cambio, la expresión “quitar el continuo (הַתְּמִיד)” implica que el “cuerno” usurpó algo, no lo destruyó. Esto quiere decir que el cuerno pequeño implantó su lugar de ataque, o sea la tierra, un sistema espurio a través de un falso תְּמִיד. Sin embargo, el הַתְּמִיד celestial no ha dejado de funcionar; la morada de Dios es simplemente invencible por la presencia y el poder de Dios.

Por otro lado, el análisis de הַשִּׁלֵּךְ deja ver que “tirar el fundamento de su

---

<sup>378</sup>La discusión de si el cuerno pequeño contamina o no el santuario, es una temática ampliamente discutida. Pera Hasel, respaldado por la ausencia de término hebreo que significa “contaminar” o “profanar, argumenta que el “cuerno pequeño” no contamina, ni quiere profanar el santuario, véase Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin”, 564-564. Por su parte Rodríguez, muy similar, pero no igual a Hasel dice que el “cuerno pequeño” no contamina; pero sí profana, véase Rodríguez, “Santuario”, 448. Treiyeer menciona que mientras que el pueblo contamina “legalmente” el santuario, el “cuerno pequeño “contamina” “ilegalmente” el santuario, véase Alberto Treiyeer, “Lección 10: La purificación del santuario”, <http://adventistdistinctivemessages.com/Spanish/articulos.html> (Consultado: 28 de agosto, 2018), cf. Treiyeer, *El Día de la Expiación y la purificación del santuario*, 142-148. Sin embargo, de acuerdo al análisis hecho arriba, se puede decir que el “cuerno pequeño” no contamina, sino ayuda a la “contaminación” que al final es hecho por el pueblo mismo. Si se entendiera que esa ayuda de “contaminación” es un tipo de “contaminación ilegal” estaríamos de acuerdo con Treiyeer; sin embargo, Esta basa su postura por la expiación a través de la muerte de los pecadores, aspecto que se ha cuestionado por su falta de precisión y amplitud en la paginas del Antiguo Testamento.

santuario” tampoco implica destrucción total. En cambio,  $\text{הִשָּׁלַךְ}$  implica también en otros contextos un “menosprecio irreverente” contra las cosas sagradas de Dios (Salmos 50:17). Se debe aclarar que verbo el  $\text{טָרַם}$ , “pisotear”, y que aparece solo en los versículos 7, 10, al menos en el versículo 10 contextualmente no implica destrucción total como ya se ha explicado arriba, en cambio en el versículo 7 sí lo contiene, por los múltiples verbos que lo contextualizan. La forma sustantiva  $\text{טָרָמִים}$  “pisoteados”, que aparece en el versículo 13, es solo eco del versículo 10 ya explicado. En consecuencia, no se tiene un ministerio del santuario celestial interrumpido por alguna destrucción total del mismo, sino un opacamiento, o como dice Hasel, “hacer que algo resultó infructuoso”,<sup>379</sup> en función de las acciones del cuerno pequeño.

Este argumento hace que otras ceremonias como la inauguración, reinauguración, reconsagración, o algo por el estilo, no puedan ser trasfondos adecuados para Daniel 8. En el análisis presentado de estas ceremonias en otras partes del AT, queda claro que existen características únicas que hace que los vínculos de Daniel 8 y Levítico 16 sean absolutos. Mientras que el énfasis en una “inauguración” y “dedicación” era la “consagración”, y una apostasía o algún ataque pagano que haya interrumpido las actividades del santuario el énfasis era la “restauración”; pero en el caso del Día de expiación su énfasis era la “purificación” tal como aparece en Daniel 8. Sin embargo, un pequeño problema aún esta vigente en Daniel 8, y es que en el ritual de Levítico 16 no tenemos comparación con las acciones descritas del cuerno pequeño en Daniel 8. Esto lleva a algunos a ver un trasfondo más apropiado de “reconsagración” o “inauguración”

---

<sup>379</sup>Hasel menciona eso en el desarrollo de la palabra  $\text{הִשָּׁלַךְ}$ . Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin”, 419.

del santuario como en el caso de Ezequías (2 Cr 29).

La apostasía en tiempos de Ezequías que trajo como resultado la ceremonia de reconsagración tampoco encuentra un paralelo estricto, salvo que el rey Acaz encarne el papel de “cuerno pequeño” de ese tiempo, al introducir la idolatría (2 Cr 28:1-4). Si así fuera el caso, habría otro problema fundamental: la apostasía del pueblo generada por Acaz paralizó totalmente la ministración del santuario, que al terminar la ceremonia de reconsagración en 2 Crónicas 29:35, se “restableció el servicio de la casa de Jehová”. Pero en Daniel 8:9-14 no tenemos una paralización total de la ministración del santuario celestial. Sin embargo, una mirada más detenida al ritual del macho cabrío para Azazel se vincula con el personaje del “cuerno pequeño” de Daniel 8. Este aspecto es de suma importancia en la finalización y cierre de la ceremonia del Día de expiación, pues todos los pecados finalmente son depositados sobre esta víctima representado por este personaje misterioso de Azazel.<sup>380</sup> Por lo tanto, mientras que el Día de expiación tiene un personaje aparentemente pasivo, llevando las suciedades de los pecados del santuario a manera de “camión de basura”, en Daniel 8 se tiene de manera activa a este poder con el símbolo del “cuerno pequeño”. Nuevamente se establece los vínculos entre Levítico 16 y Daniel 8, estableciendo que el primero sirve como trasfondo del segundo. No obstante, las consideraciones establecidas en Daniel 8 deben ser consideradas únicas por tratarse de naturaleza cósmica y no local.

---

<sup>380</sup>Tanto el ritual como la identidad misma de Azazel ha sido una discusión amplia en los eruditos, algunos resúmenes se pueden encontrar en Merling Alomía, *Alegría y celebración en las fiestas del antiguo Israel* (Lima: Idemerjos editores, 2016), 135-141. Véase especialmente el pie de página n. 5 donde se da una amplia bibliografía en relación al tema.

### **Evaluación final del significado de נִצָּדָק en su correcto contexto**

Si bien para Schökel, el verbo נִצָּדָק en la voz *niphal* significa “ser reivindicado”,<sup>381</sup> él mismo considera también a נִצָּדָק como sinónimo de טָהָר y נָכָה “ser puro”.<sup>382</sup> Este aspecto revela que el término va desde aspectos forenses hasta aspectos rituales. Por ello, se sugiere mejor que el estudio de נִצָּדָק no debe radicar solamente en la semántica del término, aspecto que se considera importante, sino en el contexto que conlleva a entender el significado del término. Por ello, en la elaboración de esta investigación se ha dado énfasis a los entornos contextuales, desde las relaciones terminológicas rituales de Daniel 8 con el resto del AT, como los aspectos propios del libro de Daniel y el capítulo para establecer contextual y teológicamente a un mejor entendimiento de נִצָּדָק.

En relación a la problemática se ha sugerido que נִצָּדָק significa “restaurado”. Si bien esta traducción es posible semánticamente, no es el énfasis del contexto. En el análisis presentado se ha desarrollado que el contexto de נִצָּדָק en Daniel 8 está cargado de terminología ritual, lo que hace que “restaurado” no sea muy apropiado.

Por otro lado, en el análisis intertextual, haciendo comparaciones con ceremonias de inauguración, reconsagración o reinauguración, donde especialmente las dos últimas tienen un claro el concepto de “restauración” (2 Cr 29:35), no están constituidas como el marco de Daniel 8, como si lo está el Día de expiación. En cambio, en este día el objetivo o propósito no era una “restauración” del servicio del הַתְּמִיד, ni restauración del santuario en su generalidad, sino la purificación. Por lo tanto, una lectura de Daniel 8, considerando como marco el Día de expiación, el concepto “restaurado” para נִצָּדָק, no es el apropiado.

---

<sup>381</sup>Schökel, *Diccionario Hebreo-Español*, 632.

<sup>382</sup>*Ibíd.*

Incluso las expresiones “quitar el continuo” (הַתְּמִיד) o “tirar el fundamento de su santuario” (מִכּוֹן מִקְדָּשׁוֹ) o “tirar la verdad” (וְתִשְׁלֹךְ אֶת־אֱמֶת), no consiste en un ataque de destrucción total, sino contextualmente se refiere a instaurar un sistema paralelo que arrojará el fundamento (carácter) y la verdad (ley) a tierra. Como ya se ha argumentado, el הַתְּמִיד cósmico nunca ha dejado de funcionar y siempre ha estado al servicio de la humanidad.

Quizás se puede argumentar que el sistema paralelo del “cuerno pequeño” ocasionó daños al sistema de salvación del santuario celestial para alcanzar a la humanidad, y que necesitaba ser “restaurado”; pero esto no justifica que la traducción “restaurado” sea la acción principal que debe comunicarse con קִדְּשׁוֹ. Es más, el argumento que en cierta manera puede ser considerado lógico, tiene un desafío mayor: su cumplimiento histórico. Una pregunta a tal postulado es ¿cómo históricamente se ha reparado los daños hechos por el cuerno pequeño en la tierra? Como se nota, tal postulado en vez de resolver el misterio de קִדְּשׁוֹ, lleva a mayores problemas. Por eso, es necesario mejor buscar un término más justo e inclusivo que contextualmente sea válido.

La segunda propuesta para traducir קִדְּשׁוֹ, es “justificado o vindicado”. Semánticamente parece ser apropiado por el cargado uso en contextos forenses o de juicio. Sin embargo, en la expresión de Daniel 8:14c tiene como antecedente al “santuario” (קֹדֶשׁ), y en el contexto veterotestamentario קִדְּשׁוֹ como “justificado o vindicado” no se usa para el santuario, sino para las personas.<sup>383</sup> En cambio, de acuerdo

---

<sup>383</sup>Pröbstle, en querer personalizar el santuario, se fue al extremo de traducir קֹדֶשׁ, como “santo” y no como “santuario”, haciendo una traducción estricta de la expresión “וְהַקֹּדֶשׁ יִקְדָּשׁ” que normalmente se traduce como “y el santuario será purificado”; él prefiere una leerlo como “el santo será restaurado”. Esta traducción lleva a que el “santuario” pierda énfasis en el cumplimiento de Daniel 8:14, y como consecuencia, “purificado”

al ritual del Día de expiación de Levítico 16, el concepto de purificación recaía al santuario y el pueblo, dos aspectos íntimamente inseparables. En las argumentaciones presentadas en base al ritual de contaminación en esta investigación, se ha probado que las dinámicas entre las personas y el espacio del santuario son dinámicas integradas que no se pueden separar.

Por otro lado, el hecho que el Día de expiación sea considerado como un día de juicio (Lv16:29-31; 23:29-30), no implica que  $\text{קָדַשׁ}$  sea traducido en términos de “justificado o vindicado”, pues tal aspecto deja de lado lo que implicaba la purificación del santuario, que es el tema central del día de expiación. Por lo tanto, es bueno precisar que la razón del Día de expiación era solucionar la contaminación. Este motivo central en el ritual resalta que el fin era estrictamente la purificación. Sin embargo, algunos pueden argumentar que sí existe algún tipo de “vindicación” o “justificación”. Cuando miran que el Día de expiación el carácter de Dios, era de alguna manera “vindicado” y las acciones del pueblo “justificadas”; y que de la misma forma ocurrirá al final del Día de expiación cósmica. Por más plausible que sea esta argumentación, los conceptos “vindicación” y “justificación” no son los énfasis centrales en el Día de expiación como lo es la “purificación”.

De acuerdo al contexto de Daniel 8, “el pecado que causa horror” (Dn 8:12, 13) por parte del pueblo y el “cuerno pequeño” que a través de un  $\text{דְּבַר־מִרְיָהוּ}$  ilegal, contribuye a ello, explica de manera clara la naturaleza de contaminación, teniendo como solución urgente la “purificación” tal como el contexto de Levítico 16 sugiere. La realidad de que

---

termine cambiado por “restaurado”, véase Pröbstle “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 425, cf. Marvin Moore, *El juicio investigador su fundamento bíblico* (Buenos Aires: Asociación Casa Editoria Sudamericana, 2011), 164-167.



el santuario celestial esté contaminado, no altera en nada la santidad Dios. Como puede notarse en los rituales del santuario existía algún tipo de tolerancia de contaminación en su santuario sin que Dios se alejara de él. Sin embargo, esa tolerancia era limitada, pues no era parte de la esencia de Dios ni de su carácter. En cambio, era tolerada por el amor de Dios a su pueblo y ritualmente tratada para que Dios pudiera morar en medio de un pueblo defectuoso. Esta realidad que pasaba en el santuario terrenal, ilustra lo que realmente ocurre en el santuario celestial. Considerando que las acciones insolentes del cuerno pequeño alteraron más dramáticamente la contaminación de los pecados del pueblo, era necesario una “purificación” escatológica. Por lo tanto, contextualmente frente a la pregunta del versículo 13 y considerando que el  $\text{קִדְּשׁוֹ}$  es el final 2300 tardes y mañanas, hace resaltar mejor la “purificación” antes que la “vindicación” o “justificación”; pues para que algo este “vindicado” o “justificado”, es necesario primero una “purificación”. Conceptos como “vindicación” o “justificación” resaltan resoluciones finales, en cambio “purificación” resalta aspectos previos antes de su resolución final. Ya que el pecado es una las razones que contaminaban el santuario de acuerdo al contexto de Daniel 8, es mejor entender como primera solución y urgente que el santuario sea “purificado” (Heb 9:23).

Finalmente, la traducción de  $\text{קִדְּשׁוֹ}$  como “purificado”. Esta forma es la más acertada de acuerdo a esta investigación. Por la razón que encaja mejor con el lenguaje ritual presentado en Daniel. En otras palabras, ritualmente “purificado” es más apropiado que “restaurado”, “vindicado” o “justificado”. Segundo, al no ser interrumpido el “continuo” ( $\text{הַתְּמִיד}$ ) celestial, el santuario siguió contaminándose por el  $\text{עֲוֹן}$ , el contexto de Daniel 8 justifica una “purificación”. Tercero, al leerse Daniel 8 en el marco de Levítico

16, es mejor ver el concepto de la “purificación”, pues esta fiesta finalizaba a través de un ciclo ininterrumpido de la trata del pecado. En cambio, ceremonias de reinauguración o reconsagración son ajenas al trasfondo de lo explícitado por la profecía.

No existe nada mejor que el קִדְּשׁ original para entender la naturaleza de lo que explica la profecía. Sin embargo, la riqueza semántica de קִדְּשׁ no hace justicia si no se detecta el énfasis de la palabra, y que a su vez pueda ser inclusiva frente a la complejidad de la profecía. Por lo tanto, la expresión “purificado” ocupa un lugar adecuado y único, ratificando así las traducciones de las versiones antiguas y a su vez explicando mejor la complejidad teológica que el contexto exige. En consecuencia, frente a la pregunta ¿Qué quiso decirse teológicamente con קִדְּשׁ en Daniel 8:14 considerando el contexto? La traducción más coherente y contextualmente correcta en el texto es “hasta dos mil trescientas tardes y mañanas y el santuario será *purificado*”.

### **Conclusiones previas**

En este capítulo, después de haber explorado los aspectos teológicos y exegéticos de קִדְּשׁ, se concluye:

Primero, que la estructura del libro resalta una armoniosa complejidad donde el tema del santuario es uno de los tópicos más resaltantes. En el análisis del paralelismo vuelve a resaltarse estos aspectos, ubicando así el tema de la purificación del santuario como uno de los más medulares del libro. Eso quiere decir que קִדְּשׁ es un tema mayor y determinante en el mensaje de Daniel.

Por otro lado, el flujo histórico analizado en el paralelismo, descarta alguna ubicación del cumplimiento de la “purificación (קִדְּשׁ) del santuario” en el pasado lejano; en cambio, ubica ese cumplimiento en el tiempo del fin después de Roma papal. En este

aspecto es necesario recordar que la identidad del “cuerno pequeño” mostrado por el paralelismo ubica este poder después del imperio romano, o sea, siendo Roma Papal el poder que siguió.

Esta realidad histórica pone la purificación (קִדְּשׁוּ) del santuario en tiempos recientes, históricamente hablando, en 1844. Por lo tanto, la purificación (קִדְּשׁוּ) del santuario en base al paralelismo, es la purificación del santuario celestial con implicancia para los creyentes de todos los tiempos.

Segundo, en la estructura e integridad del capítulo 8 de Daniel se destaca de manera correcta los temas y énfasis de la profecía donde קִדְּשׁוּ es el clímax central del mensaje. En ese sentido, el capítulo debe ser entendido como tal sin la necesidad de alguna enmienda textual en su mensaje; se descarta también algún tipo de volarge arameo al respecto intentando cambiar la implicancia de קִדְּשׁוּ como lo propusieron Hartman y Di Lella.

Tercero, de acuerdo a la evaluación crítica-textual de קִדְּשׁוּ, especialmente de las versiones griegas de la LXX y Theodosión se concluye que la traducción de קִדְּשׁוּ por καθαρισθήσεται no tiene influencia macabea, simplemente por considerarse irrelevante. Porque las acciones hechas, por Judas Macabeo en relación al santuario consistieron en una ceremonia de reconsagración, y estarían bien justificadas con el significado básico de קִדְּשׁוּ como “restaurar”, término presente y contextualmente justificada en los libros de los macabeos. Pensar en un cambio deliberado por “purificado” que también aparece en los libros de los macabeos, se hace innecesario. En cambio, se sugiere que las versiones griegas antiguas consideraron a קִדְּשׁוּ simplemente como “purificado”. Pues como la crítica textual lo permite, los traductores vieron en קִדְּשׁוּ un vínculo explícito con el Día de

expiación.

Cuarto, en relación a las distintas ceremonias de inauguración, reconsagración o reinauguración, incluyendo el Día de expiación. Se concluye que Levítico 16 armoniza mejor con Daniel 8, no solo por sus vinculaciones terminológicas, sino por sus motivos teológicos desarrollados. Esta suma una evidencia más en comprender קִדְּשָׁן en el contexto de Levítico 16.

Finalmente, en el desarrollo exegetico y teológico de Daniel 8, se concluye que קִדְּשָׁן debe ser visto como purificado. Esta conclusión esta bien justificada en el contexto teológico e incluso en su cumplimiento histórico. Esta conclusión encajaba bien con el resto de las argumentaciones elaboradas en construir un contexto bíblico apropiado para קִדְּשָׁן.

## CAPÍTULO 5

### CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

#### Conclusiones

Primero, **קִדְּשָׁן** debe ser ubicado en el contexto histórico del siglo VI a.C., porque las evidencias externas en relación a la historia y la arqueología, y las evidencias internas mismas del libro, justifican esta ubicación. Por lo tanto, cualquier intento de entender esta expresión en tiempo de los macabeos o relacionarlo como una acción después de los hechos perpetrados por Antíoco IV Epífanes, es simplemente desnaturalizar el mensaje de **קִדְּשָׁן**.

Segundo, **קִדְּשָׁן** debe ser entendido en el contexto especial de Levítico 16. Los vínculos terminológicos y conceptuales justifican esta postura. Es más, la cargada terminología ritual encontrada en Daniel 8 exige su vínculo no solo con el santuario, sino de manera especial con Levítico 16. Por lo tanto, traducir **קִדְּשָׁן** como “purificado” es respetar estos vínculos en ambos capítulos.

Tercero, **קִדְּשָׁן** debe ser ubicado al final de las 2300 tardes y mañanas. Esto es justificado de acuerdo a la estructura del capítulo, el flujo histórico de los paralelismos y la expresión escatológica **יְמֵי תֵּבֶל** “tiempo del fin”. Y conforme al principio día por año, **קִדְּשָׁן** tiene su cumplimiento histórico en 1844.

Cuarto, **קִדְּשָׁן** fue entendido y vinculado ritualmente con el Día de expiación en las versiones griegas de LXX y TH. En este aspecto, el análisis textual establece que al menos en Daniel 8 no existe armonización con los hechos ocurridos en tiempos

macabeos, sino que estos tradujeron כִּי־יִצָּהָר por καθαρισθήσεται, entendiendo su vínculo pentateucano, especialmente, el libro de Levítico.

Quinto, כִּי־יִצָּהָר debe ser considerado como la solución frente a la contaminación del santuario. En este aspecto, el término וְשָׂרָה cumple el efecto contaminante del santuario celestial que urge o exige una purificación. Este aspecto también está respaldado por el contexto de Levítico 16, en donde וְשָׂרָה (v.16) también es objeto de contaminación del santuario junto a תִּשְׁמֹר, הִזְכָּרָה y יָצָא. La naturaleza grotesca de la contaminación requiere una repuesta inmediata, que contextualmente tanto en Daniel 8 y Levítico 16 es la “purificación” del santuario. Es más, tanto en Daniel 8 y Levítico 16, son los pecados del pueblo los que contaminan el santuario. En el caso de Daniel 8, el “cuerno pequeño” no contamina el santuario celestial; lo profana, y con ello ayuda a su contaminación a través de un sistema espurio paralelo establecido en esta tierra.

Sexto, de acuerdo al contexto teológico del capítulo, כִּי־יִצָּהָר como polivalente debe ser entendido primero como “purificado”, antes de que “restaurado”, “vindicado” o “justificado”. Esta conclusión es respaldada, pues las acciones del “cuerno pequeño” nunca destruyeron literalmente al santuario, ni su función mediadora. Las acciones profanas del “cuerno pequeño” registradas en Daniel 8, fueron oscurecer y entorpecer el ministerio del santuario aquí en la tierra, a través de un sistema paralelo apóstata. Pero estas acciones nunca llegaron a destruir o interrumpir la función del ministerio realizado en el santuario celestial. Por lo tanto, conceptos de “restauración” o afines simplemente deben descartarse. Por su parte, los conceptos de “vindicación” o justificación” también son ajenos al contexto de Daniel 8, pues no se tiene paralelo comparativo, en donde el santuario haya sido “vindicado” o “justificado”; tales aspectos pueden considerarse a un

pueblo o la persona, mas no al santuario. En ese sentido, el concepto de “purificación”, a diferencia de “justificado” o “vindicado”, es el único que puede unir ambas realidades para ser tratadas, siendo el santuario y el pueblo purificados.

Séptimo,  $\text{קִדְּשׁ}$  debe ser considerado solo en el contexto del Día de expiación escatológico. En el análisis comparativo de las distintas ceremonias como dedicación o re-dedicación, en este último, sea en caso de apostasía o desolación por una nación extranjera, se ha resaltado que tales contextos no son comparativos a Daniel 8. Pues, las acciones del “cuerno pequeño” por más prepotentes que sean no llegan a una apostasía generalizada, ni a una paralización de la ministración en el santuario celestial. Por lo tanto,  $\text{קִדְּשׁ}$  solo encaja en los parámetros del Día de expiación cósmica.

Finalmente, frente a la pregunta ¿Qué quiso decirse teológicamente con  $\text{קִדְּשׁ}$  en Daniel 8:14 considerando el contexto?, el estudio reponde que  $\text{קִדְּשׁ}$  es la “purificación” del santuario celestial. Por lo tanto, se recomienda que todo término no solo debe ser explorado en su campo semántico, sino entendido en el contexto que se usa; no solo del capítulo, sino en el contexto más amplio total de la Biblia.

### **Recomendaciones**

El estudio de  $\text{קִדְּשׁ}$  ha llevado a reevaluar algunos aspectos entorno a  $\text{עֲשֵׂה}$  y los efectos contaminantes. Desde décadas atrás, en la teología adventista se ha discutido si el “cuerno pequeño” o el pueblo de Dios o ambos contaminan el santuario.<sup>1</sup> De acuerdo al análisis presentado, si tomamos el trasfondo de Levítico 16 se debe entender que es el pueblo de Dios quien lo contamina; incluso el término  $\text{עֲשֵׂה}$  en Daniel 8:14 permite tal

---

<sup>1</sup>Véase, Hasel “El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin”, 464-465; cf. Rodríguez, “Santuario”, 448; Treiye, “Lección 10: Purificación del santuario”.

postura. Sin embargo, tal tema merece mayor espacio para ser profundizado. Para esta investigación, hasta donde se ha explorado, los vínculos de Daniel 8 y Levítico 16 en relación a  $\text{עֶזְרָא}$ , además del contexto de Daniel 8, permite afirmar que el “cuerno pequeño” profana el santuario, pero no lo contamina, siendo los pecados del pueblo los que contaminan el santuario. Una exploración importante que merece ser profundizado es el vínculo con Daniel 9, pues el término se repite nuevamente en ese capítulo. Incluso una construcción de la naturaleza contaminante en Daniel y el resto del AT ayudará a tener mayor luz en el entendimiento de esta visión.

Otro aspecto es los recientes estudios de Pröbstle, en el que considera la expresión  $\text{קֹדֶשׁ}$  de Daniel 8:14, que es traducido normalmente por “santuario” por “santo”. Lamentablemente seguido por algunos.<sup>2</sup> Sin embargo, la interpretación de Pröbstle no desconoce la realidad del santuario; pero el traducirlo por “santo” simplemente deja de lado el contexto y pasa a aspectos estrictamente semánticos. Al respecto, se recomienda que contextualmente no se necesita hacer tales traducciones, pues en el análisis realizado se ha visto que el espacio o lugar del santuario, como los pecados mismos del pueblo, son aspectos indivisibles; de la misma forma tiene que verse en Daniel 8. Tomar  $\text{קֹדֶשׁ}$  por “santo” y no como “santuario” espiritualiza el concepto del santuario celestial.

Hasta aquí se han expuestos dos aspectos en el ámbito teológico de la visión y de manera especial en el campo de la teología adventista; sin embargo, el estudio de  $\text{קֹדֶשׁ}$  arroja otros aspectos que merecen ser también tratados especialmente con los capítulos paralelos. Primero, la relación de  $\text{קֹדֶשׁ}$  con Daniel 7; en este aspecto se cree que puede

---

<sup>2</sup>Pröbstle, “True and Terror: A text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14”, 425, cf. Moore, *El juicio investigador su fundamento bíblico*, 164-167.



arrojar mayor luz al entendimiento de la “purificación del santuario”. Segundo, en la relación de קִדְּשׁ con Daniel 11 hay vínculos terminológicos que articulan ambas profecías, y se cree que tal aspecto también ayudará el entendimiento de la “purificación del santuario”. Tercero, la relación de קִדְּשׁ con Daniel 9; en este aspecto tanto Daniel 8 y 9 están unidos terminológicamente por la expresión מְרִאָה, y a su vez, ambos están unidos con Levíticos 16. En el caso de Daniel 9, las expresiones פִּשַׁע, חַטָּאת, y עֲוֹן, mencionadas en el contexto del sacrificio (v. 24), son las mismas tratadas en la purificación del santuario de Levítico 16 (vv. 16, 21); se cree que tales aspectos unen de manera categórica el sacrificio de Cristo y la purificación del santuario escatológica. Tal aspecto merece ser explorado para un mayor entendimiento entre la cruz y la purificación.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aalders, G. Charles. *Daniel: verklaard*. Kampen: Kok, 1962.
- Abos-Padilla, Ricardo. “¿Es posible ver la última parte de Daniel 2 con más precisión en nuestro tiempo?”. *The End from the Beginning: Festschrift Honoring Merling Alomía*. Ed. Benjamín Rojas, Teófilo Correa, Lael Caeser y Joel Turpo, 211-230. Lima: Universidad Peruana Unión – Fondo Editorial, 2015.
- Abos-Padilla, Ricardo. “Defensa de Antíoco IV Epífanés 47½ tesis sobre el libro de Daniel”. *Theologika* 6, no. 1 (1991): 76-185.
- Albright, William F. *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1946.
- Allen, Leslie C. *Ezekiel 20-48*. Dallas: Word, Incorporated, 2002.
- Almeida, Edno. “El origen de la Septuaginta según la carta de Aristeas”. *Theologika* 19, no. 2 (2004): 287-300.
- Alomía, Merling. “¿Cuan contradictorio son los dos primeros capítulos del Génesis?”, *Volviendo a los Orígenes* ed. Meling Alomía, Segundo Correa, Víctor Choroco y Edgard Horna, 13-49. Lima: Universidad Peruana Unión – Ediciones Theologika, 2006.
- Alomía, Merling. “El uso de Daniel en Marcos”. *Marcos: el evangelista del tiempo del fin*. Eds. Merling Alomía, Joel Leiva, y Juan Millanao, 105-123. Lima: Ediciones Theologikas, 2000.
- Alomía, Merling. “La identidad del cuerno pequeño de Daniel 8: Un examen de la hipótesis de Antíoco Epífanés”. *Theologika* 3, no. 2 (1988): 82-115.
- Alomía, Merling. “Lesser gods of the Ancient Near East and Some Comparisons with Heavenly Beings of the Old Testament”. Tesis Doctoral, Andrews University, 1987.
- Alomía, Merling. “Nuestros orígenes como lo reveló Yhwh a Moisés”. *Y Moisés escribió las palabras de YHWH*. Ed. Merling Alomía, 50-52. Lima: Ediciones Theologika, 2004.

- Alomía, Merling. “Ungimiento del Mesías y su santuario según Daniel: Un estudio exegético de las ‘las setenta semanas’ y su vínculo con la profecía de las 2300 tardes-mañanas”. *Theologika* 23, no. 2 (2008): 136-191.
- Alomía, Merling. *Alegría y celebración en las fiestas del antiguo Israel*. Lima: Idemerjos Editores, 2016.
- Alomía, Merling. *Daniel el profeta mesiánico*. Lima: Ediciones Theologika, 2007.
- Alomía, Merling. *Daniel el varón muy Amado de Dios*. Lima: Ediciones Theologika, 2004.
- Alomía, Merling. *Mensaje misericordioso y oportuno*. Lima: Idemerjos Editores, 2012.
- Ampuero, Víctor E. “Evaluación de los libros Deuterocanónicos”. *Comentario Bíblico Adventista*. Ed. Francis Nichol, 4: 83-120.
- Anderson, Robert A. *Daniel*, International Theological Commentary, eds. George A. F. Knight y Fredrick Carlson Holmgren. Grand Rapids, MI: William R. Eerdmans Publisher, 1984.
- Anderson, Robert A. *Signs and Wonders: A Commentary on the Book of Daniel*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1984.
- Andreasen, Niels-Erik. “Traducción de nisdaq/katharisthesetai en Daniel 8:14”. *Simposio sobre Daniel*. Ed. Frank B. Holbrook, 483-504. Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010.
- Archer, G. L. “The Hebrew of Daniel Compared with the Qumran Sectarian Documents”. *The Law and the Prophets*. Ed. J. Skilton, 470-486. Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1974.
- Archer, G. L. *Reseña Crítica de una Introducción al Antiguo Testamento*. Grand Rapids, MI: Publicaciones Portavoz Evangélico, 1987.
- Archer, Jr., Gleason L. “Daniel”. *The Expositors Bible Commentary: Daniel and the Minor Prophets*. Ed. Frank E. Gaebelein, 7:19-28. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1986.
- Archer, Jr., Gleason L. “The Aramaic of the ‘Genesis Apocryphon’ Compared with the Aramaic of Daniel”. *New Perspectives on the Old Testament*, ed. J. B. Payne, 160-169. Waco, TX: Word Publishing, 1970.
- Averbeck, Richard E. “מְשִׁיחַ”, *Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. Ed. Willem A. VanGemeren, 2:338-353. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1997.

- Baldwin, Joyce G. "Some Literary Affinities of the Book of Daniel". *Tyndale Bulletin* 30 (1979) 77-99.
- Baldwin, Joyce G. *Daniel: An Introduction and Commentary*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1978.
- Barnes, William Emery. *The Books of Chronicles, With Maps Notes and Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1899.
- Barton, George A. "The Composition of the book of Daniel" *Journal of Biblical Literature* 17, no. 1 (1898): 62-86.
- Bauckham, R. J. "La Apocalíptica". *Nuevo Diccionario Bíblico*. Ed. J.D. Douglas. Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2000.
- Baumgartner, Walter. *Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum Alten Testament*. Leiden: E. J. Brill, 1974.
- Behrens, Achim. *Prophetische Visionsschilderungen im Alten Testament: Sprachliche Eigenarten, Funktion und Geschichte einer Gattung*, Alter Orient und Altes Testament, 292. Munster: Ugarit, 2002.
- Bennett, Douglas. "El reino de la roca de Daniel 2". *Simposio sobre Daniel* ed. Frank B. Holbrook, 337-342. Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010.
- Bergier (Nicolas Sylvestre), Baron de Sainte-Croix, *Diccionario de teología*. Madrid: Imprenta de Primitivo Fuentes, 1846.
- Bertholdt, Leonhard. *Daniel aus dem Hebräisch-Aramäischen neu übersetzt und erklärt mit einer vollständigen Einleitung und einigen historischen und exegetischen Excursen*. Tomo I-II 1806-1808.
- Bevan, A. A. *A Short Commentary on the Book of Daniel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1892.
- Bizarro, Laura. "La teoría de los cuatro imperios como elemento opositor al Helenismo y a Roma". *Antíteses*, 3, no. 5 (2010): 397.
- Bleek, F. "Ueber Verfasser und Zweck des Buches Daniel," *Theologische Zeitschrift* 3 (1822): 171-294.
- Bloomfield, Arthur E. *The End of the Days*. Minneapolis: Bethany Fellowship, 1961.
- Boll, Franz. *Catalogus codicum astrologorum Graecorum*, VII. Brussels: Lamartin, 1908.

- Boll, Franz. *Sphaera: Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*. Leipzig: Teubner, 1903.
- Botterweck Johannes y Helmer Ringgren. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vols. 1-12. Grand Rapids, MI: William R. Eerdmans Publishing Company, 1986.
- Boutflower, Charles *In and around the Book of Daniel*. London: SPCK, 1923.
- Boutflower, Charles. *In and Around the Book of Daniel*. Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 1977.
- Brand, Chad, Draper, Charles, et al. eds. "Sacrifice and Offering". *Holman Illustrated Bible Dictionary*. Nashville, TN: Holman Bible Publishers, 2003.
- Bromiley Geoffrey W. ed. *The International Standard Bible Encyclopedia*. Vols. 1-4. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1988; 2002.
- Brown, Francis, Driver, Samuel Rolles y Briggs, Charles Augustus. *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 2000.
- Buschhaus, Martin. "Traumpsychologisch-parapsychologische Bemerkungen zu drei Übersetzungsschwierigkeiten im Buch Daniel". *Biblische Notizen* 38-39 (1987): 28.
- Calderón Núñez, Guillermo. "Los textos de ugarit en la Biblia una introducción mitológica del Medio Oriente antiguo". *Veritas* 4, no. 20 (2009): 55-72.
- Carballosa, Evis. *Daniel y el reino mesiánico*. Barcelona: Publicaciones Portavoz Evangélico, 1979.
- "Christ and his High Priestly ministry", *Ministry*, 53 no. 10 (1980), 1-64.
- "Cristo y su ministerio en el santuario celestial", *El Ministerio* 29 no. 170 (1981): 1-55.
- Champdor, Albert. *Babilonia*. trad. Elsa Coult. Barcelona: AYMA, 1953.
- Charles, R. H. y Oesterley, W. O. E. *The Book of Enoch, Originally Published*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1917.
- Charles, Robert H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*. Oxford: Clarendon, 1929.
- Chávez, Moisés. *Diccionario de Hebreo bíblico*. El Paso, TX.: Editorial Mundo Hispano, 1992.

- Collins, Anthony *The Scheme of Literal Prophecy considered in a View of Controversy, Occasioned by a Late Book, Intituled: Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion*. London, 1727.
- Collins, John J. Collins, "The Son of Man and the saints of the Most High in the Book of Daniel". *Journal of Biblical Literature*, 93, no. 1, (1974): 54-55.
- Collins, John J. *Daniel: With an Introduction to Apocalyptic Literature, The Forms of the Old Testament Literature*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984.
- Collins, John J. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- Collins, John Joseph. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Collins, Joseph. "The Jewish Apocalypses". *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. Ed. Joseph Collins, 14:1-44. Missoula, MT: Society of Biblical Literature, 1979.
- Cornill, C. H. *Einleitung in dei kanonischen Bücher des AT* (1905), 243.
- Correa, Teófilo y Rodríguez, Álvaro. "Características de la poesía hebrea bíblica". *Theologika* 19, no. 2 (2004): 211-213.
- Coxon, P. W. "The Syntax of the Aramaic of Daniel: A Dialectal Study". *Hebrew Union College Annual* 48 (1977):107-122.
- Cross, F. M. "Fragments of the Prayer of Nabonidus". *Israel Exploration Journal* 34 (1984): 260-264.
- Cross, F. M. "The Development of the Jewish Scripts" *The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honour of W. F. Albright*. G. E. Wright, ed. London, 1961.
- Dandamayev, Mohammad. *Iranians in Achaemenid Babylonia*. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers in association with Bibliotheca Persica, 1992.
- Davidson, Richard M. "The Meaning of nisdaq in Daniel 8:14". *Journal Adventist Theological Society* 7, no. 1 (1996): 107-119.
- De Vries, Simon J. *1 and 2 Chronicles, the Forms of the Old Testament Literature*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1989.
- Del Barco, Francisco Javier. "Sintaxis verbal en los profetas menores preexílicos". Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2001.

- DeMaris Richard E. "Sacrifice, An Ancient Mediterranean Ritual". *Biblical Theology Bulletin: Journal Bible and Culture* 43, no. 2 (2013): 60-73.
- Diestre Gil, Antolín. *El sentido de la historia y la palabra profética*. Vol. 2. Barcelona: Editorial Clie, 1995.
- Dodson, Aidan. "Rituals Related to Animal Cults". *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. [Http://escholarship.org/uc/item/6wk541n0#page-1-6](http://escholarship.org/uc/item/6wk541n0#page-1-6) (Consultado: 5 de setiembre, 2017)
- Donkor, Kwabena. "El 'escándalo de la historicidad' en los estudios pentateucanos", *Volviendo a los Orígenes* ed. Meling Alomía, Segundo Correa, Víctor Choroco, y Edgard Horna, 73-103. Lima: Universidad Peruana Unión – Ediciones Theologika, 2006.
- Dougherty, R. P. *Nabonidus and Belshazzar*. New Haven: Yale University, 1929.
- Douglas, J.D. y Tenney, Merrill Chapin. *New International Bible Dictionary*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987.
- Doukhan, Jacques B. *Secretos de Daniel*. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2011.
- Doukhan, Jacques. "The Seventy Weeks of Daniel 9: An Exegetical Study". *Andrews University Seminary Studies* 17, no. 1 (1979): 1-21.
- Doukhan, Jacques. *Secretos del Apocalipsis*. Buenos Aires: ACES, 2008.
- Driver, Samuel R. *Introduction to the Literature of the Old Testament*. New York: Scribner's, 1913.
- Durie, Liezl. "Dualism in Jewish Apocalyptic and Persian Religion – an analysis". Tesis Maestría, Stellenbosch University, 2012.
- Dybdahl, Jon L. ed. *Andrews Study Bible Notes*. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2010.
- Dybdahl, Jon L. ed. *Andrews Study Bible Notes*. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2010.
- Edersheim, Alfred. *Comentario bíblico histórico*. Barcelona: Editorial CLIE, 2009.
- Efrem, Yildiz. "The Aramaic Language and Its Classification". *Journal of Assyrian Academic Studies* 14, no. 1 (2000): 23-43.

- Eggler, Jürg. “La historia de Antíoco IV Epífanes”. *Theologika* 10, no. 2 (1995): 146-191.
- Eggler, Jürg. *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14. The Research History from the End of the 19th Century to the Present – OBO 177*. Fribourg: University Press, 2000.
- Eissfeldt, O. *The Old Testament: An Introduction*. New York: Harper & Row, 1965.
- Elliger K. y Rudolph, W. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Ford Desmond. *Daniel 8:14 The Day of Atonement and the Investigative Judgment*. Casselberry, FL: Euangelion Press, 1980.
- Ford, Desmod. “Daniel 8:14, the Day of Atonement, and the Investigative Judgment”. Documento presentado en Glacier View, en 1980.
- Freedman, David Noel ed. *The Anchor Yale Bible Dictionary* Vol. 6. New York: Doubleday, 1996.
- Friedrich Keil, Carl y Delitzsch, Franz. *Comentario al Texto Hebreo del Antiguo Testamento*. Barcelona: Editorial CLIE, 2008.
- Frye, Richard N. *The Heritage of Persia* (London: Weidenfield and Nicolson, 1962), 97.
- Gadd, C. J. “The Harran Inscriptions of Nabonidus” *Anatolian Studies* 8 (1958): 77.
- Gane, Roy E. *Cult and Character Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005.
- Gane, Roy. “¿Qué es la purificación del santuario en Daniel 8:14?”. *Interpretación de las Escrituras preguntas y respuestas*. Ed. Gerhard Pfandl, 237-240. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2010.
- Gane, Roy. “Is there Pre-Advent Judgment of God’s Loyal People in Daniel 8:14”. [https://adventistbiblicalresearch.org/sites/default/files/pdf/Pre-Advent\\_Judgment.pdf](https://adventistbiblicalresearch.org/sites/default/files/pdf/Pre-Advent_Judgment.pdf) (consultado: 13 de enero, 2014).
- Gane, Roy. *Sin temor al Juicio*. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2005.
- García Martínez, Florentino y Tigchelaar, Eibert J. C eds. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. New York: BRILL, 1999.



- Gesenius, Friedrich Wilhelm. *Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. E. Kautzsch y Sir Arthur Ernest Cowley, 2d English ed. Oxford: Oxford University Press, 1910.
- Gesenius, *Hebrew and Chaldaee Lexicon to the Old Testament*. New York: John Willey and Sons, 1905.
- Gesenius, Wilhelm y Tregelles, Samuel Prideaux. *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*. Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc, 2003.
- Gibson, John C. L. y Driver, Godfrey Rolles. *Canaanite Myths and Legends Textual Notes*. London; New York: T&T Clark International, 2004.
- Gillmayr-Bucher, Susanne. "Gedankenverlauf und Textgliederung in Daniel 8". "Und die Wahrheit wurde hinweggefegt": Daniel 8 linguistisch interpretiert. Editado, Winfried Bader. Tübingen: Francke, 1994.
- Ginsberg, H. L. *Studies in Daniel*. New York: Jewish Theological Seminary, 1948.
- Goldingay, John E. *Daniel*, Word Biblical Commentary, eds. David A. Hubbard y Glenn W. Barker. Dallas, TX: Word Books Publisher, 1989.
- Goldingay, John E. *Daniel*, Word Biblical Commentary. Dallas: Word, 2002.
- Goldstein, Clifford. *1844 hecho simple*. Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 1991.
- Gordis, R. *The Biblical Text in the Making. A Study of the Khetib-Qere*. Philadelphia: Dropsie College, 1937.
- Grabbe, Lester L. "The Belshazzar of Daniel and the Belshazzar of History". *Andrews University Seminary Studies* 26, no. 1 (1988): 59-66.
- Grau, José. *Las profecías de Daniel*. Ciudad Real: Editorial Peregrino, 1977.
- Grayson, A. k. *Babylonian Historical-Literary Texts*. Toronto: University of Toronto, 1975.
- Greenspahn, Frederick E. *Una Introducción al Arameo* Atlanta, GA: Sociedad de Literatura Bíblica, 2003.
- Gunkel, Hermann. *Sehöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*. Göttingen: Dandenhoed und Ruprecht, 1895.
- Gurney, Robert J. M. "The Four Kingdoms of Daniel 2 and 7," *Themelios* 2, no. 2 (1977): 39-45.

- Gzella, Holger. *Cosmic Battle and Political Conflict: Studies in Verbal Syntax and Contextual Interpretation of Daniel 8*, Biblica et orientalia, 47. Rome: Pontifical Biblical Institute, 2003.
- Hanson, P. D. "Prolegomena to the Study of Jewish Apocalyptic". *Magnalia Dei The Mighty Acts of God*. Eds. F. M. Cross, W. E. Lemke y P. D. Miller, Jr. Garden City, NY: Doubleday. 1976.
- Harper, G. Geoffrey. "The Theological and Exegetical Significance of Leviticus As Intertext in Daniel 9". *Journal for the Evangelical Study of the Old Testament* 4, no. 1 (2015): 39-61.
- Harrison, R. K. *Introducción al Antiguo Testamento*. Jenison, MI: T.E.L.L., 1993.
- Harris R. Laird, Gleason L. Archer, Jr. y Bruce K. Waltke. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1999.
- Harris, R. Laird, Archer, Gleason Leonard et al. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1999.
- Harrison, R. K. "Daniel book of". *The Zondervan Encyclopedia of the Bible*. Eds. Moisés Silva y Merrill Chapin Tenney, 2:19. Grand Rapids, MI: The Zondervan Corporation, 2009.
- Harrison, R. K. *Introducción al Antiguo Testamento*. Jenison; MI: Editorial TELL, 1969.
- Hartman, Louis F. y Di Lella, Alexander A. *The Book of Daniel*. New York, NY: Doubleday, 1978.
- Hartman, Louis F. y Di Lella, Alexander A. *The Book of Daniel*. New Haven; London: Yale University Press, 2008.
- Hasel, Gehard F. "The First and Third Years of Belshazzar (Dan 7:1, 8:1)". *Andrews University Seminary Studies* 15, no. 2 (1977): 153-168.
- Hasel, Gerhard F. "El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin: estudio de Daniel 8:9-14". *Simposio sobre Daniel*. Ed. Frank B. Holbrook, 383-472. Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010.
- Hasel, Gerhard F. "El establecimiento de una fecha para el libro de Daniel". *Simposio sobre Daniel*. Ed. Frank B. Holbrook, 85-168. Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010.
- Hasel, Gerhard F. "Interpretations of the Chronology of the Seventy Weeks". *70 Weeks, Leviticus, and the Nature of the Prophecy*. Ed. Frank B. Holbrook, 3:3-64. Washington/DC: Biblical Research Institute, 1986.

- Hasel, Gerhard F. "The Book of Daniel: Evidences relating to Persons and Chronology". *Andrews University Seminary Studies* 18, no. 1 (1981): 37-50.
- Hasel, Gerhard F. "The Four World Empires of Daniel 2 against its Near Eastern Environment". *Journal for the Study of the Old Testament*, 4, no. 12 (1979): 17.
- Hasel, Gerhard F. "The Hebrew Masculine Plural for 'Weeks' in the Expression 'Seventy Weeks' in Daniel 9:24". *Andrews University Seminary Studies* 31, no. 2 (1993): 105-18.
- Hasel, Gerhard F. "The Seventy Weeks of Daniel 9:24-27". *Ministry* (1976): 1D-21D.
- Hasel, Gerhard F. *Biblical Interpretation Today*. Washington, DC: Biblical Resource Institute, 1985.
- Hasel, Gerhard *La interpretación de la Biblia* (Buenos Aires: Ediciones SALT, 1986).
- Hasel, Gerhard. "El cuerno pequeño, el santuario celestial y el tiempo del fin: Estudio de Daniel 8: 9-14". *Simposio sobre Daniel*. Ed. Frank B. Holbrook, 383-472. Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010.
- Hasel, Gerhard. "The Book of Daniel and Matters of Language: Evidences Relating to Names, Words, and the Aramaic Language". *Andrews University Seminary Studies* 19, no. 3 (1981): 218.
- Hasel, Gerhard. *Redención Divina hoy*. Brasilia: SALT, 1981.
- Hasslberger Bernhard. *Hoffnung in der Bedrängnis: Eine formkritische Untersuchung zu Dan 8 und 10-12*. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 4. Otilien: EOS, 1977.
- Hendriksen, W. *More than Conquerors*. Tyndale Press, 1962.
- Henry, Matthew y Lacueva, Francisco. *Comentario Bíblico*. Barcelona: Editorial CLIE, 1999.
- Holbrook, Frank B. ed. *70 Weeks, Leviticus Nature of Prophecy*. Vol. 3. Daniel & Revelation Committee Series. Washington, DC: Biblical Research Institute, 1986.
- Holbrook, Frank B. ed. *Doctrine of the Sanctuary A Historical Survey*. Vol. 5. Daniel & Revelation Committee Series. Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1989.
- Holbrook, Frank B. ed. *Issues in the Book of Hebrews*, Vol. 4. Daniel & Revelation Committee Series. Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1989.

- Holbrook, Frank B. ed. *Symposium on Daniel*. Vol. 2 de Daniel & Revelation Committee Series. Washington, DC: Biblical Research Institute, 1986.
- Holbrook, Frank B. ed. *Symposium on Revelation –Book I*. Vol. 6. Daniel & Revelation Committee Series. Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992.
- Holbrook, Frank B. ed., *Symposium on Revelation –Book II*. Vol. 7. Daniel & Revelation Committee Series. Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992.
- Hölscher, Gustav “Die Entstehung des Buches Daniel,” *Theologische Studien und Kritiken* 92 (1919): 113–138.
- Horn, Siegfried y Wood, Lynn H. *The Chronology of Esra 7*. Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1970.
- Hubeñak, Florencio. “Historia Política y Profecía: Roma y los grandes imperios antiguos a la luz de las predicciones del Profeta Daniel”. *Hispania Sacra* 48, no. 97 (1996): 100.
- James Bennett Pritchard, ed. *The Ancient Near East an Anthology of Texts and Pictures*. Princeton: Princeton University Press, 1958.
- Johnsson, William G. “Apocalíptica Bíblica”. *Tratado de teología*. Ed George W. Ried, 884-917. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2009.
- Justesen, Jerome P. “On the Meaning of SADAQ”. *Andrews University Seminary Studies* 2, no. 1 (1964): 53-61.
- Kakosy, Lázló. “Prophecies of Ram Gods”. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 19, no. 3 (1966): 341–357.
- Kaufman, S. A. “The Job Targum from Qumran”. *Journal of the American Oriental Society* 93 (1973): 317.
- Kelley, Page H. *El Hebreo Bíblico: Una gramática introductoria*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1992.
- Kerbs, Raúl. “El Método Histórico-Crítico en teología: En busca de su estructura básica y de las interpretaciones filosóficas subyacentes (parte I)”. *DavarLogos* 1, no. 2 (2002): 105-123.
- Kerbs, Raúl. “El Método Histórico-Crítico en teología: En busca de su estructura básica y de las interpretaciones filosóficas subyacentes (parte II)”. *DavarLogos* 2, no. 1 (2003): 1-27.

- Kerbs, Raúl. "La Crítica del Pentateuco y sus presuposiciones filosóficas". *Inicios paradigmas y fundamentos: Estudios teológicos y exegéticos del Pentateuco*, ed. Gerald Klingbeil, 3-43. Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial Universidad Adventista de Plata, 2004.
- Kitchen, K.A. "The Aramaic of Daniel". *Notes on Some Problems in the Book of Daniel* ed. D. J. Wiseman, 31-79. London: The Tyndale Press, 1965.
- Kittel, Gerhard, Friedrich, Gerhard y Bromiley, Geoffrey W. *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Grand Rapids, MI: Libros Desafío, 2002.
- Klingbeil, Chantal J. "Pragmática y Lingüística y su aplicación a los estudios bíblicos". *Entender la Palabra*. Eds. M. Alomía. G. Klingbeil, M. Klingbeil y J. Torreblanca, 123-135. Cochabamba: Editorial UAB, 2000.
- Klingbeil, Gerald A. "Between Law and Grace: Ritual and Ritual Studies in Recent Evangelical Thought". *Journal of the Adventist Theological Society*, 13, no. 2 (2002): 46-63.
- Klingbeil, Gerald A. *Bridging the Gap: Ritual and Ritual Texts in the Bible*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007.
- Klingbeil, Gerald. "'Quebrar la ley algunas' notas exegéticas acerca de Éxodo 32:19", *DavarLogos* 1, no. 1 (2002): 73-83.
- Klingbeil, Gerald. "El género olvidado: Los textos rituales en el Pentateuco", *Y Moisés escribió las Palabras de Jehová*. Ed. Merling Alomía, 289-295. Lima: Ediciones Theologika, 2004.
- Klingbeil, Gerald. "El género olvidado: Los textos rituales en el Pentateuco". *Inicios paradigmas y fundamentos: Estudios teológicos y exegéticos del Pentateuco* ed. Gerald Klingbeil, 274, Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial Universidad Adventista de Plata, 2004.
- Klingbeil, Gerald. "La unción de Aarón. Un estudio de Levítico 8:12 en su contexto veterotestamentario y antiguo cercano-oriental". *Theologika* 11, no. 1 (1996): 64-83.
- Klingbeil, Gerald. "Looking at the End from the Beginning: Studying Eschatological Concepts in the Pentateuch". *Journal of the Adventist Theological Society*, 11, no. 1-2 (2000): 174-187.
- Klingbeil, Gerald. "Perspectiva escatológica del Pentateuco". *Y Moisés escribió las Palabras de Jehová*. Ed. Merling Alomía, 297-341. Lima: Ediciones Theologika, 2004.

- Klingbeil, Martín. "Poemas en medio de la prosa: Poesía insertada en el Pentateuco". *Inicios paradigmas y fundamentos: Estudios teológicos y exegéticos del Pentateuco*. Ed. Gerald Klingbeil, 61-85. Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial Universidad Adventista de Plata, 2004.
- Knight, George. *La visión apocalíptica y la castración del adventismo*. Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2009.
- Koch, K. *Das Buch. Under Mitarbeit von Till Niewisch und Jürgen Tubach*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
- Koch, K. *The Rediscovery of Apocalyptic*. Naperville, IL: Allenson, 1972.
- Koch, Klaus, Niewisch, Till y Tubach, Jürgen. *Das Buch Daniel*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
- Koch, Klaus. "Vom profetischen zum apokalyptischen Visionsbericht". *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*, 2da ed., ed. David Hellholm, 416-421. Tübingen: Mohr, 1989.
- Koch, Klaus. *Vor der Wende der Zeiten: Beiträge zur apokalyptischen Literatur*, ed. Uwe Gießmer y Martin Krause, *Gesammelte Aufsätze*, vol. 3. Neukirchen Vluyn: Neukirchener, 1996.
- Koehler, Ludwig, Baumgartner, Walter, Richardson, M.E.J. y Stamm, Johann Jakob. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: E.J. Brill, 1999.
- Koehler, Ludwig, Baumgartner, Walter, Richardson, M.E.J. y Stamm, Johann Jakob. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1999.
- Kutscher, E. Y. "Dating the Language of the Genesis Apocryphon", *Journal of Biblical Literature* 78 (1957): 288-292.
- Kvanvig, Helge S. *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988.
- Labuschage, C. J. "נִתָּן". *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, ed. Ernst Jenni, 2:161. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.
- Lacueva, Francisco *Diccionario Teológico Ilustrado*. Barcelona: Clie, 2001.
- LaRondelle, Hans. *Las profecías del fin*. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1999.

- Lasor, William Sanford, Hubbard, David Allan y Bush, Frederic William. *Panorama del Antiguo Testamento*. Grand Rapids MI: William Eerdmans Publishing Company, 1995.
- Law, George R. *Identification of Darius the Mede*. Pfafftown, NC: Ready Scribe Press, 2010.
- Lenglet, Adrien. “La Structure Littéraire de Daniel 2-7”. *Biblica* 53, no. 2 (1972): 169-190.
- Leupold, H. C. *Exposition of Daniel*. Grand Rapids: Baker Book House, 1969.
- Lockward, Alfonso. *Nuevo Diccionario de la Biblia*. Miami: Editorial Unilit, 2003.
- Logos Bible Software, *4Q113 Daniel B* (Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2010), Dn 8.8-16.
- Lucas, Ernest. *Daniel*, Apollos Old Testament Commentary, vol. 20. Leicester, England: Apollos; Downers Grove: InterVarsity, 2002.
- Martin, W. J. “The Hebrew of Daniel”. *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*. ed. D. J. Wiseman, 28-30. London: The Tyndale Press, 1965.
- Maxwell, Mervyn. *El porvenir del mundo revelado*. Coral Gables, Florida: Asociación Publicadora Interamericana, 1990.
- McComiskey, Thomas E. “The Seventy Weeks of Daniel against the Background of Ancient Near Eastern Literature”. *Westminster Theological Journal* 47, no. 1 (1985): 18-45.
- McDowell, Josh. *Evidencia que exige un veredicto*. Terrasa: CLIE, 1988.
- Meinhold, Johannes *Beiträge zur Erklärung des Buches Daniel: Heft 1. Daniel 3–6*. Leipzig: Dörffling & Franke, 1888.
- Meinhold, Johannes. *Die Composition des Buches Daniel*. Inaugural diss.; Greifswald: Abel, 1884.
- Meyer, R. *Das Gebet des Nabonid*. Berlin: Akademie, 1962.
- Michaelis, D. J. *Orientalische und Exegetische Bibliothek* (1971), 1:190.
- Michaelis, J. D. *Grammatica Chaldaica*. Göttingen: Dieterich, 1771.
- Milgrom, Jacob *Numbers, English and Hebrew; Commentary in English, The JPS Torah commentary*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990.

- Milgrom, Jacob. *Cult and Conscience: The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance*. Leiden: Brill, 1976.
- Milgrom, Jacob. *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven; London: Yale University Press, 2008.
- Milgrom, Jacob. *Numbers, English and Hebrew; Commentary in English, The JPS Torah commentary*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990.
- Milik, J. T. “‘Prière de Nabonide’ et autres écrits d’un cycle de Daniel: Fragments araméens de Qumran 4”. *Revue Biblique* 63, no. 3 (1956): 407-415.
- Millard, A. R. “Daniel 1-6 and history”. *Evangelical Quarterly* 49, no. 2 (1977): 67-73.
- Miller, Stephen R. *Daniel, The New American Commentary*. Nashville, TN: Broadman & Holman Publisher, 1994.
- Mitchell, T. C. y Joyce, R. “The Musical Instruments in Nebuchadnezzar’s Orchestra”. *Notes on Some Problems in the Book of Daniel* ed. D. J. Wiseman, 19-27. London: The Tyndale Press, 1965.
- Montgomery, James A. *A critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*. Edinburgh: T&T Clark, 1989.
- Montgomery, James A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1927.
- Moore, Marvin. *El juicio investigador su fundamento bíblico*. Buenos Aires: Asociación Casa Editoria Sudamericana, 2011.
- Mora, Carlos Elías. *Dios defiende a su pueblo: Comentario exegético de Daniel 10 al 12*. México: Adventus – Editorial Universitaria Iberoamericana, 2012.
- Mora, Carlos. “Implicancias teológicas de los usos del pentateuco en el libro de Daniel”. *Volviendo a los orígenes*. Eds. Merling Alomía, Segundo Correa, Víctor Choroco y Edgard Horna, 485-500. Lima: Universidad Peruana Unión – Ediciones Theologika, 2006.
- Muraoka, T. “Notes on the Syntax of Biblical Aramaic”. *Journal of Semitic Studies* 11 (1966): 151-167.
- Newton, Isaac *Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John* (1733).
- Nichol Francis F. *Comentario bíblico adventista*. 4:870-871. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1995.



- Nielsburg, George W. E. y Baltzer, Klaus. *1 Enoch: A Commentary on the Book of 1 Enoch*. Minneapolis: Fortress, 2001.
- Niessen, Friedrich. “La Geniza de el Cairo y las traducciones y comentarios bíblicos en judeo-árabe” de la colección Taylor-Scheschter”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 9 (2004): 47-74.
- Noth, Martin “Zur Komposition des Buches Daniel”. *Theologische Studien und Kritiken* 98/99 (1926): 143-163.
- Ortiz, Pedro. *Lexico Hebreo-Español y Arameo-Español*. Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2000.
- Owens, John Joseph. *Analytical Key to the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1989-c1992.
- Paul-Alain Beaulieu, *The Reign of Nabonidus, King of Babylon 556-539 B.C.* (1989). <http://www.livius.org/sources/content/nabonidus-cylinder-from-sippar/>? (Consultado: 28 de Junio, 2017).
- Paulien, Jon. “The End of Historicism? Reflections on the Adventist Approach to Biblical Apocalyptic—Part One”. *Journal of the Adventist Theological Society*, 14, no. 2 (2003): 32.
- Péter-Contesse, René y Ellington. *A Handbook on Leviticus*. New York: United Bible Societies, 1992.
- Pfandl, Gerhard. “Daniel’s ‘Time of the End’”. *Journal of the Adventist Theological Society*, 7, no. 1 (1996): 141-158.
- Pfandl, Gerhard. “Interpretations of the Kingdom of God in Daniel 2:44”. *Andrews University Seminary Studies*, 34, no. 2 (1996): 249-268.
- Pfandl, Gerhard. “The latter days and the time of the end in the Book of Daniel”. Tesis Doctoral, Andrews University, 1990.
- Pfandl, Gerhard. *Daniel vidente de Babilonia*. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2004.
- Pfandl, Gerhard. *The Time of the End in the Book of Daniel*, Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series Vol. 1. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1992.
- Pfeiffer, Charles F. *Diccionario bíblico arqueológico*. El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano., 1993.

- Pfeiffer, R. H. *Introduction to the Old Testament*. New York: Harper & Bros, 1948.
- Pinches Theophilus G. *Transactions of the Society of Biblical Archaeology* (1882)7: 139-156.
- Piquer, Andrés. “El mundo de los cananeos: textos y creencias”. *Reseña bíblica Canaán* 84 (2014):5-14.
- Prince, John Dyneley. “On Daniel viii: 11-12”. *Journal of Biblical Literature* 17, no. 1 (1898): 203-204.
- Pröbstle, Martin T. “A Linguistic Analysis of Daniel 8:11, 12”. *Journal of the Adventist Theological Society*, 7, no. 1 (1996): 81-106.
- Pröbstle, Martin. “Truth and Terror: A Text-Oriented Analysis of Daniel 8:9-14” Tesis doctoral, Andrews University, 2006.
- Pusey, E. B. *Daniel the Prophet*. Oxford: Parker, 1865.
- R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr. y Bruce K. Waltke. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1999.
- Reimer, David J. “צדק”, *Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. Ed. Willem A. VanGemeren, 3:744-768. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1997.
- Rodríguez, Ángel Manuel. “Hermenéutica Contemporánea: Cuestiones y Problemas”. *Entender la Palabra*. Ed., Merling Alomía, Gerald Klingbeil, Martín Klingbeil, Jorge Torreblanca, 3-17. Cochabamba: Editorial Universidad Adventista de Bolivia, 2000.
- Rodríguez, Ángel Manuel. “Leviticus 16: It’s Literary Structure”. *Andrews University Seminary Studies*, 34, no. 2 (1996): 269-286.
- Rodríguez, Ángel Manuel. “Significación del lenguaje ritual de Daniel 8:9-14”. *Simposio sobre Daniel*. Ed. Frank B. Holbrook, 537-557. Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010.
- Rodríguez, Ángel Manuel. “Substitution in the Hebrew Cultus and in Cultic-Related Texts”.
- Rodríguez, Ángel Manuel. “Transfer of Sin in Leviticus”, *The Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy* ed. Frank B. Holbrook, 3:173. Washington, DC: Biblical Research Institute, 1986.
- Rosenthal, Franz. *Die aramäistische Forschung*. Leiden: E. J. Brill, 1939.

- Rowley, H. H. "The Historicity of the Fifth chapter of Daniel". *The Journal Theological Studies* 32, no. 125 (1930): 12-30.
- Rowley, H. H. "The Unity of the Book of Daniel". *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*. Oxford: Basil Blackwell, 1965. 249-280.
- Rowley, H. H. *Darius the Mede and the four World Empires in the Book of Daniel*. Cardiff: University of Wales Press Board, 1959.
- Rowley, H.H. *The Aramaic of the Old Testament*. Oxford: Oxford University Press, 1929.
- Schaeder, H. H. "Iranische Beiträge I". *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, geisteswiss*, 6, no. 5. Halle: Niemeyer, 1930. 199-296.
- Scharff, A. y Moorgat, A. *Ägypten und Vorderasien in Alertum*. München, 1950.
- Schmidt, J. M. *Die jüdische Apokalyptik*. Neukirchen-Vluyn: Verlag des Erziehungsvereins, 1969.
- Schökel, Luis Alonso. *Diccionario Bíblico Hebreo Español*. Madrid: Editorial Trotta S.A., 1994.
- Schwantes, S. J. "La fecha del libro de Daniel". *Theologika* 8, no. 2 (1993): 88-109.
- Schwantes, Siegfried J. "Repaso de 'ereb boqer en Daniel 8:14". *Simposio sobre Daniel*. Ed. Frank B. Holbrook, 471-482. Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010.
- Scott, William R. *Guía para el uso de la BHS*. California: BIBAL Press, 1993.
- Selman, Martin J. *Chronicles: An Introduction and Commentary*. Nottingham: Inter-Varsity Press, 1994.
- Seow, C. L. *Daniel*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2003.
- Shea, W. H. "History and Eschathology in the Book of Daniel". *Journal Adventist Theological Society* 8, no. 1-2 (1997): 195-207.
- Shea, William H. "¿Cuándo comenzaron las setenta semanas de Daniel 9:24?". *Theologika* 15, no. 2 (2000): 122-155.
- Shea, William H. "Darius the Mede in his Persian-Babylonian Setting". *Andrews University Seminary Studies*, 29, no. 3 (1991): 237.
- Shea, William H. "Darius the Mede: An Update". *Andrews University Seminary Studies*, 20, no. 3 (1982): 231.

- Shea, William H. "Dimensiones espaciales en la visión de Daniel 8" *Simposio sobre Daniel* ed. Frank B. Holbrook, 519. Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010.
- Shea, William H. "Further Literary Structures in Daniel 2-7: An Analysis of Daniel 4". *Andrews University Seminary Studies*, 23, no. 2 (1985): 193-202.
- Shea, William H. "Inicio del desarrollo de la interpretación de Antíoco Epífanes". *Simposio sobre Daniel*. Ed. Frank Holbrook, 257-334. Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010.
- Shea, William H. "La unidad del libro de Daniel". *Simposio sobre Daniel*. ed. Frank B. Holbrook, 175. Miami, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010.
- Shea, William H. "Nabonidus, Belshazzar, and the Book of Daniel: An Update". *Andrews University Seminary Studies* 20, no. 2 (1982): 138-139.
- Shea, William H. "Nabonidus, Belshazzar, and the Book of Daniel: An Update". *Andrews University Seminary Studies* 20, no. 2 (1982): 133-149.
- Shea, William H. "The Qinah structure of the Book of Lamentations". *Biblica* 60, no. 1 (1979): 103-107.
- Shea, William H. *Daniel*. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2010.
- Shea, William H. *Selected Studies on Prophetic Interpretation*. Vol. 1. Daniel & Revelation Committee Series. Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1982.
- Shea, William. "El principio día por año – I, II", *Estudios selectos sobre interpretación profética*. Buenos Aires: Ediciones SALT, 1990.
- Shea, William H. "Literary Form and Theological Function in Leviticus". *The Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy*. Ed., Frank B. Holbrook, 3:130-168. Washington, DC: Biblical Research Institute, 1986.
- Shea, William H. "Poetic Relations of the Time Periods in Dan 9:25". *Andrews University Seminary Studies* 18, no. 1 (1980): 59-63.
- Silva, Moisés y Tenney, Merrill Chapin. *The Zondervan Encyclopedia of the Bible*. 5 Vol. Grand Rapids, MI: The Zondervan Corporation, 2009.
- Silva, Moisés y Tenney, Merrill Chapin. *The Zondervan Encyclopedia of the Bible*. Grand Rapids, MI: The Zondervan Corporation, 2009.

- Slonim, Mayer G. "Masculine Predicates with Feminine Subjects in the Hebrew Bible". *Journal of Biblical Literature* 63, no. 3 (1944): 297-302.
- Smith, Sidney. *Babylonian Historical Texts, Relating to the Downfall of Babylon*. London: Menthuen, 1924.
- Spinoza, Benedikt. *Tractatus theologico-politicus*. Ed. C. Gebhardt, 1674; traducido en *Theologisch-Politischer Traktat*, 5th ed.; Hamburg: Meiner, 1955.
- Stefanovic, Zdravko. *The Aramaic of Daniel in the Light of Old Aramaic*. Sheffield: JSOT Press, 1992.
- Strong, James. *Nueva Concordancia Strong exhaustiva: Diccionario*. Nashville, TN: Caribe, 2002.
- Strong, James. *The Exhaustive Concordance of the Bible: Showing Every Word of the Text of the Common English Version of the Canonical Books, and Every Occurrence of Each Word in Regular Order*. Ontario: Woodside Bible Fellowship., 1996.
- Stuart, Moses. *A Commentary on the Book of Daniel*. Boston: Crocker and Brewster, 1850.
- Swain, J. W. "The Theory of the four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire". *Classical Philology* 35 (1940): 1-21.
- Tadmor, Hayim. "The Inscriptions of Nabunaid: Historical Arrangement" *Studies in Honor of Benno Landsberger*. Eds. Güterbock, Hans G. y Jacobsen Thorklid, 352-353. Chicago: Oriental Institute of the University Chicago, 1965.
- Talbot, W. H. "Translation of Some Assyrian Inscriptions". *Journal of the Royal Asiatic Society* 18 (1861): 195.
- Tanner, J. Paul. "Is Daniel's Seventy-Weeks Prophecy Messianic? part 1". *Bibliotheca Sacra* 166, no. 662 (2009): 181-200.
- Tanner, J. Paul. "Is Daniel's Seventy-Weeks Prophecy Messianic? part 2". *Bibliotheca Sacra* 166, no. 663 (2009): 319-335.
- Theophilus G. Pinches, *Transactions of the Society of Biblical Archaeology* (1882)7: 139-156.
- Thiele, Edwin R. *A Chronology of the Hebrew Kings*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1977.

- Thiele, Edwin R. *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1965.
- Thomson, J. E. H. "Apocalyptic Literature". *The International Standard Bible Encyclopedia* ed. James Orr. Albany, OR: Ages Software, 1999.
- Timm, Alberto. "El simbolismo en miniatura y el principio 'día por año'", *Theologika* 22, no. 1 (2007), 1-35.
- Towner, W. Sibley. *Daniel*, Interpretation A Bible Commentary for Teaching and Preaching, ed. James Luther Mays. Atlanta, GA: John Knox Press, 1984.
- Trebolle Barrera, Julio. "Textos del Antiguo Oriente". Materiales para clase y trabajo de la asignatura "Literatura bíblica comparada y Religiones del Antiguo Oriente", Departamento de estudios hebreos y arameos, Universidad Complutense de Madrid, 2004.
- Trebolle Barrera, Julio. *La Biblia judía y la Biblia cristiana*. Madrid: Editorial Trotta, 1993.
- Treiyer, Alberto. "Lección 10: La purificación del santuario". <http://adventistdistinctivemessages.com/Spanish/articulos.html> (Consultado: 28 de agosto, 2018).
- Treiyer, Alberto. *El día de la expiación y la purificación del santuario*. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1988.
- Treiyer, Alberto. *The Day of Atonement and the Heavenly Judgment*. Siloam Springs, AR: Creation Enterprises International, 1992.
- Van Bemmelen, Peter M. "Revelación e inspiración". *Tratado de Teología*. Ed. George W. Reid, 27-66. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2009.
- Vasholz, Robert I. "Qumran and the Dating of Daniel". *Journal of the Evangelical Theological Society* 21, no. 4 (1978): 315-321.
- Vogel, Winfried. "Cultic Motif and Themes in the Book of Daniel". *Journal of the Adventist Theological Society*, 7, no. 1 (1996): 21-50.
- Vogel, Winfried. "The Cultic Motif in Space and Time in the Book of Daniel". Tesis Doctoral, Andrews University, 1999.
- Von Gall, A. F. *Die Einheitlichkeit des Buches Daniel* (1895), 15
- Walke, Bruce K. y O'Condor, M. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona, Lake: Eisenbrauns, 1990. ), 551.

- Walton, John H. "The Four Kingdoms of Daniel". *Journal of the Evangelical Theological Society* 29, no. 1 (1986): 25-36.
- Walvoord, Jonh F. *Daniel The key to Prophetic Revelation*. Chicago, IL: Moody Press, 1989.
- Watts, James W. *Ritual and Rhetoric in Leviticus: From Sacrifice to Scripture*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Wayne Neal, Matthew. "The Identity of Darius the Mede". Sun Valley, CA: Monografía presentada en The Master's Seminary, 2004.
- Weisberg, David B. "Nebuchadnezzar". *Harper's Bible Dictionary*. Ed. Paul J. Achtemeier, 690. San Francisco: Harper & Row, 1985.
- Wenham, Gordon J. *The Book of Leviticus*, The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1979.
- Whitcomb, J. C. *Darius the Mede*. Grand Rapids, MI: Baker, 1959.
- Whitla, William ed. *Sir Isaac Newton's Daniel and the Apocalypse*. London: Murray, 1922.
- Wilfried, Warning. *Literary Artistry in Leviticus*. Brill Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999.
- Willem VanGemeren, ed. *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. Vols. 1-5. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1998.
- Williams, R. J. *Hebrew Syntax*. Toronto, 1967.
- Williamson, G. I. *A Study of Biblical Eschatology*. Barrhead: Inheritance Publications, 2015.
- Wilson, Robert Dick "The Aramaic of Daniel" in *Biblical and Theological Studies by the Faculty of Princeton Theological Seminary Published in Commemoration of the One Hundredth Anniversary of the Founding of the Seminary*. New York: Scribner's, 1912.
- Winston, David. "The Iranian component in the Bible, Apocrypha, and Qumran: A Review of the Evidence". *History of Religions* 5, no. 2 (1966): 183-185.
- Wiseman, D. J. "Some Historical Problems in the Book of Daniel". *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*. Ed. D. J. Wiseman, 9-16. London: The Tyndale Press, 1965.
- Wiseman, D. J. *Christianity Today* 2, no. 4 (25 de noviembre, 1957): 7-10.

- Wiseman, D. J. *Chronicles of Chaldean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum*. London: The Trustees of the British Museum, 1956.
- Wiseman, D. J. "Belshazzar", *Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1975.
- Woods, Clyde M. y Rogers, Justin. *Leviticus-Numbers, NIV commentary*. Joplin, MO.: College Press, 2006.
- Würthwein, Ernst. *The Text of the Old Testament*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- Xella, Paolo. "Una cuestión de vida o muerte: Baal y los dioses fenicios". *Estudios orientales*, 5, no. 6 (2001-2002): 33-45.



## APÉNDICE

### A. Marco simbólico de las bestias en Daniel

Daniel 7 y 8 son considerados dentro del marco del género apocalíptico. Sin embargo, difieren en aspectos puntuales como; simbología o figuras, terminología e idioma.<sup>1</sup> Estas peculiaridades no sugieren una diversidad de autores, sino más bien un énfasis en el mensaje profético que Daniel quiere resaltar. Este análisis ayuda a entender en qué marco simbólico se usó דניאל y hacia qué momento especial se aludía.

#### Las bestias de Daniel 7 según los críticos

Una pregunta que surge es ¿de dónde tomó Daniel las figuras presentadas en los capítulos 7 y 8? En Daniel 7 se describen bestias semejantes a león, oso, leopardo y una bestia indescriptible. Para los críticos, esto ha sido una pregunta sin respuestas absolutas. Ellos han tratado de buscar el trasfondo de las visiones de Daniel en los contextos iraní, babilónico y cananeo,<sup>2</sup> y sus esfuerzos simplemente han sido confusos y complejos.

En el trasfondo iraní o persa se cree que fue propuesto inicialmente en 1819 por

---

<sup>1</sup>Esto no desconoce sus similitudes como la figura del “cuerno pequeño” tanto en Daniel 7 y 8, como también las características de las bestias que hace ver ambos capítulos de manera paralela.

<sup>2</sup>En verdad se han propuesto más influencias como la influencia astrológica, fenicia, egipcia, entre otros. Para ver un análisis de cada postura y sus principales exponentes Véase Jürg Egger, *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14. The Research History from the End of the 19th Century to the Present – OBO 177* (Fribourg: University Press, 2000), 3-27.

J.A.L. Richter<sup>3</sup> quien trató de relacionar entre otras cosas a Daniel 7 con el esquema de Bahman Yasht. Sin embargo, las diferencias son notorias pues las figuras presentadas entre ambos son distintos; el primero son bestias y el segundo metales.<sup>4</sup> También se ha tratado de relacionar con un personaje llamado Gayomart que aparece en Bundahishn donde se afirma que fue “el primero de la especie humana” y será el primero en resucitar (30:7).<sup>5</sup> Sin embargo, como dice Collins “nada de esto ofrece un paralelismo real con Daniel 7. La extendida teoría que derivó al Hijo del Hombre de Gayomart descansaba en la amalgamación de un grupo de figuras diferentes tanto en el judaísmo como en el Cercano Oriente helenístico”.<sup>6</sup>

En el trasfondo Babilónico, Helge Kvanvig ha propuesto que la visión de Daniel 7 fue influenciada de la visión “acadiana del inframundo”.<sup>7</sup> Allí se describe a un soñador (Kum[ma]) quien mira en el inframundo dioses con características híbridas, como el dios de la muerte que estaba provisto de la cabeza de un dragón, y sus manos humanas, o las

---

<sup>3</sup>Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 282.

<sup>4</sup>El esquema de Bahman Yasht ha sido discutido en el capítulo 1, en la última parte de la sección histórica. Uno de los problemas fundamentales, además de la gran diferencia con el registro bíblico, es la datación de tales profecías, que son más recientes que Daniel; los esfuerzos de relacionarlo simplemente son innecesarios.

<sup>5</sup>Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 282. Los textos de Bundahishn, se relacionan con la cosmogonía y la cosmología zoroástrica.

<sup>6</sup>Ibíd., 282. En el tiempo helenístico, la literatura judía comenzó a mezclar conceptos y personas con la literatura griega. Por ejemplo, Moisés, identificado con Musaeus y Orfeo en su discípulo, cf. David Winston, “The Iranian component in the Bible, Apocrypha, and Qumran: A Review of the Evidence”, *History of Religions* 5, no. 2 (1966): 183-185.

<sup>7</sup>Helge S Kvanvig, *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988), 390-441.

expresiones de cabeza de un pájaro; sus manos y sus pies eran humanos.<sup>8</sup>

Kvanvig, supuso un parecido con Daniel 7 tanto en forma como en contenido. En su forma, por la manera onírica; y en su contenido, por las presentaciones híbridas, y otros detalles. Sin embargo, la presentación babilónica es totalmente ajena a la consistencia bíblica que se presenta en Daniel 7 como se verá un poco más adelante. Incluso Collins, un crítico de Daniel, prefiere decir que “formalmente, la visión acadiana es de gran interés para el trasfondo de los primeros apocalipsis judíos; pero es más relevante para los viajes de Enoc que la visión simbólica de Daniel”.<sup>9</sup>

Finalmente, el trasfondo cananeo para Daniel. En este aspecto se alude a los mitos cananeos sobre Baal.<sup>10</sup> Dentro de estos ciclos se resalta el primero, que es sobre Baal y Yam.<sup>11</sup> Allí se narra una lucha y disputa entre ambos, y del que sale victorioso Baal.<sup>12</sup> Sin embargo, el mito está lleno de un cuadro totalmente politeísta, donde los dioses tienen posturas, luchas y contiendas inmorales como los humanas. Esto descarta una comparación

---

<sup>8</sup>El texto completo en *ANET*, 109-110. Los esfuerzos por encontrar similitudes entre el texto acadio y Daniel 7 son vanos, pues la secuencia histórica y la escatología presentada de manera clara en Daniel 7, simplemente son exigüos en el texto acadio.

<sup>9</sup>Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 283.

<sup>10</sup>Trasliteración, notas textuales y traducción véase en John C. L. Gibson y Godfrey Rolles Driver, *Canaanite Myths and Legends Textual Notes* (London; New York: T&T Clark International, 2004), 37-128.

<sup>11</sup>Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 283; cf. Gibson y Driver, *Canaanite Myths and Legends Textual Notes*, 37-45.

<sup>12</sup>El texto termina diciendo: “Yam está sin duda muerto, Baal reina...”. Julio Trebolle Barrera, “Textos del Antiguo Oriente” (Materiales para clase y trabajo de las asignaturas “Literatura bíblica comparada y Religiones del Antiguo Oriente”, Departamento de estudios hebreos y arameos, Universidad Complutense de Madrid, 2004), 8.

con la teología bíblica y de manera especial con Daniel.<sup>13</sup> De la misma forma como Moisés, en el libro de Génesis, fue cuidadoso en describir la creación no asignando a nombre propio las lumbreras del cielo (Gn 1:14-19);<sup>14</sup> Daniel también establece en su sección histórica la fidelidad a un solo Dios; no solo eso, sino la superioridad de Jehová en relación al panteón babilónico.<sup>15</sup>

Esto sirve como plataforma para revelar el carácter y el proceder de Dios no solo en

---

<sup>13</sup>El texto empieza con un enunciado a los dioses; la lucha entre Baal y Yam y la intervención de El, como la intromisión de Athtar, la intervención luego de Shapash, hasta el petitorio de Yam, hace todo un desarrollo de contiendas y luchas entre Baal y Yam. Yam quiere tener a Baal en su poder y se lo pide a El y a los dioses de la asamblea. El texto dice: “Entregad, dioses, a quien rendís pleitesía, multitudes. Entregad a Baal y a sus servidores, al hijo de Dagón, de cuyo oro pueda apoderarme”. La presencia de los mensajeros de Yam causó al inicio temor; pero a Baal solo reproche. Luego El decide entregar a Baal el texto afirma: “Tuyo es Baal, (¡oh Yam!, siervo tuyo es Baal, (¡Nahar!,...el hijo de Dagón tu prisionero”. Esto causó cólera en Baal, que tomando un cuchillo en su mano y en su diestra un machete, golpeó a los ‘mancebos de Yam’. El mito continúa con la intervención de Kothar-Hasis a favor de Baal, para luego terminar con la victoria de Baal. En este mito se puede resaltar el politeísmo, las luchas y contienda entre los dioses, las amarguras, la venganza y los miedos dentro del panteón cananeo. (KTU 1.1-1.2 [J. Sanmartin, *Die keilalphabetische Texte aus Ugarit*]). El texto ha sido traducido por Julio Trebolle Barrera, “Textos del Antiguo Oriente” (Materiales para clase y trabajo de las asignaturas “Literatura bíblica comparada y Religiones del Antiguo Oriente”. 3-8. Estas actitudes de las deidades son similares a las pobres luchas humanas por el poder. Esto hace que sea incomparable a la teología bíblica, donde se presenta un solo Dios (Dt 6:4), con atributos distintos al ser humano caído y degenerado.

<sup>14</sup>El registro de Génesis 1, en el cuarto día, Moisés designa al sol como la “lumbrera mayor” y a la luna, la “lumbrera menor”. Estas expresiones deliberadas por el autor, enfatizan una distinción con los mitos cosmológicos de la creación existente en los tiempos de Moisés. Véase, Merling Alomía, “Nuestros orígenes como lo reveló Yhwh a Moisés”, ed. Merling Alomía, *Y Moisés escribió las palabras de YHWH* (Lima: Ediciones Theologika, 2004), 50-52.

<sup>15</sup>Daniel 1 empieza con la intervención y protección de Dios sobre sus fieles (1:9) y la fidelidad de Daniel y sus amigos para con Dios (1:8). El capítulo 3, la fidelidad de Misael, Ananías y Azarías (Dn 3:17-18), incluso el reconocimiento de Nabucodonosor sobre la majestuosidad y poder de Dios (4:34-37). También la superioridad de Dios que lo hace el único Dios (2:47). Esta singularidad del carácter de Dios para con su pueblo y su superioridad nos presenta una teología totalmente distinta a cualquier panteón del Antiguo Cercano Oriente.

el pasado (Dn 1-6), sino también en el futuro (Dn 7-12). Los esfuerzos de los eruditos por encontrar un trasfondo bíblico<sup>16</sup> o danielénico en los mitos ugaríticos o de Ras Shamra, es simplemente inútil desde su teología. Por otro lado, también se ha tratado de relacionarlo con el “mar”<sup>17</sup> o con alguna bestia mitológica, con la bestia indescriptible de Daniel o con el Leviatán de la Biblia.<sup>18</sup> Pero estos esfuerzos son buscar matices insignificantes, que se disipan cuando uno mira la profecía bíblica en su cuadro completo. Quizas por esto Collins se cuida al comentar que

Nadie sugiere que el autor de Daniel conociera directamente los textos ugaríticos o tratara de reproducir el ciclo Baal completamente. Los debates sobre el significado original del mito también quedan fuera del alcance de nuestras preocupaciones aquí. Cuando el mito cananeo es usado en la Biblia hebrea, es inevitablemente arrancado de su contexto original y dado un nuevo significado.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup>La erudición reconoce la importancia de los textos ugaríticos de Ras Shamra encontradas en 1929; para los estudios del Antiguo Testamento, véase Andrés Piquer “El mundo de los cananeos: textos y creencias”, *Reseña bíblica Canaán* 84 (2014):5-14. No obstante, esto ha llevado a los críticos a poner muchos de los mitos cananeos como trasfondo de las figuras bíblicas, alejándolo de su contexto, mensaje y contenido teológico, véase Guillermo Calderón Núñez, “Los textos de ugarit en la Biblia una introducción mitológica del Medio Oriente antiguo” *Veritas* 4, no. 20 (2009): 55-72; cf. Paolo Xella “Una cuestión de vida o muerte: Baal y los dioses fenicios”, *Estudios orientales*, 5, no. 6 (2001-2002): 33-45; como también encontrar relación mítica en la apocalíptica bíblica. Sin embargo, los estudios son infructuosos, pues partiendo del entendimiento de la teología ya se marca una clara diferencia entre ambos.

<sup>17</sup>Se alude al pensamiento de Gunkel al buscar paralelismo con la cosmogonía babilónica del Enūna eliš, y su relación con el Mar, véase Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 287-288.

<sup>18</sup>Ibíd., 288. La asignación del Leviatán, es relacionada normalmente con la mitología cananea donde al parecer era una serpiente o dragón de siete cabezas. Esto ha llevado a comparar algunos al leviatán bíblico con Lotán un monstruo de siete cabezas que aparece en los textos de Ras Shamra. Sin embargo, para algunos el leviatán bíblico se trataría de un cocodrilo (Job 41). En salmos como un cocodrilo deforme de siete cabezas en alusión al ejército egipcio (Sal 74:13-14), que al parecer sería el caso de Isaías 27:1. Véase Nichol, *Comentario bíblico adventista*, 4:245. No obstante, en Daniel 7 el leviatán simplemente no es mencionado, ni aludido sus características.

<sup>19</sup>Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 288.

No solo se trata de tomar algo para darle un nuevo contexto, sino, que las comparaciones tanto de los mitos cananeos y Daniel 7 son opuestos en naturaleza y teología. En cambio, Daniel construyó por “revelación” nuevas e inéditas figuras apocalípticas en el marco típico y consistente de los libros bíblicos que le precedieron. El hecho que algunos rasgos similares se puede encontrar entre la Biblia y la literatura del ACO, es simplemente evidencia que los profetas y los judíos se movieron en medio de un contexto normal y típico de aquellos tiempos.

Por otro lado, otros de los argumentos de los críticos es el supuesto desarrollo o evolución de la apocalíptica. Tal postura es difícil de probar y carece de fundamentos; pues no hay evidencias de textos o literatura que muestre los eslabones de este supuesto desarrollo. Esto simplemente hace ver una vez más que la profecía de Daniel es mejor entendida dentro del canon bíblico. No obstante, al parecer, los críticos al no encontrar una relación mitológica en Daniel se han apoyado en las creencias y el desarrollo del pensamiento mitológico para interpretarlo, siguiendo sus mismos presupuestos y metodología crítica; y han intentado contextualizar su mensaje a tiempos helenísticos.<sup>20</sup> Sin embargo, esta postura es descartada bajo una evaluación veterotestamentaria teniendo como contexto el tiempo de Daniel.

---

<sup>20</sup>Collins es la figura sobresaliente en este aspecto, pues, trata de interpretar la visión de Daniel 7 bajo inferencias mitológicas, especialmente la cananea. Esta inferencia no hace que descarte la singularidad de la visión y su influencia veterotestamentaria. Pero es muy sutil para hacer interpretaciones paralelas, con la mitología, no por dependencia necesariamente, sino por la moda cultural mitológica que presumiblemente Daniel utilizó. Es así como en comparación entre la mitología de Baal y con Daniel 7, él dice: “A pesar de estas diferencias entre los textos ugaríticos y Daniel 7, los principales ingredientes de la visión bíblica ya se encuentran en los antiguos mitos. Lo importante es el patrón de las relaciones: la oposición entre el mar y el jinete de las nubes, la presencia de dos figuras divinas y el hecho de que el que viene con las nubes recibe un dominio eterno. Estas son las relaciones que determinan la estructura de la visión en Daniel 7” *Ibíd.*, 291.

## Las bestias de Daniel 7 en el trasfondo bíblico

El estudio de las bestias descritas en Daniel 7 es realmente peculiar en su descripción. La visión empieza cuando Daniel mira cuatro bestias que salen del “gran mar” (לִיָּמָא רַבָּא).<sup>21</sup> A pesar que esta expresión ha sido usada por algunos críticos como una alusión mitológica,<sup>22</sup> bajo este contexto se ha argumentado que el mar es sinónimo de un marco antagónico de caos y destrucción.<sup>23</sup> No obstante, como ya se ha referido arriba, Daniel no elaboró la visión bajo alguna influencia foránea o mitológica, sino que la recibió por revelación,<sup>24</sup> haciendo eco especialmente de Génesis 1 sobre el tema de la creación.

El eco de Daniel 7 a Génesis 1 es rastreado por los términos y componentes que se

---

<sup>21</sup>La expresión “gran mar” (לִיָּמָא רַבָּא) según Goldingay está relacionada con el mar mediterráneo cf. 1QapGen21.16. Véase, John E. Goldingay, *Commentary: Daniel, Word Biblical Commentary*, 159. Goldingay, también hace diferenciación entre el “mar mediterráneo” y el “mar mítico”. *Ibid.*, 159. Sin embargo, estas apreciaciones parecieran ser irrelevantes, porque la expresión simplemente denota el mar en el contexto embravecido.

<sup>22</sup>Uno de los primeros en relacionar Daniel 7 con asuntos mitológicos fue el difunto profesor Hermann Gunkel, quien en 1895 trató de encontrar una forma de prototipo en la mitología del Antiguo Cercano Oriente. Incluso relacionando con la mitología cosmogónica del relato de la creación del Enūma eliš. Véase Hermann Gunkel, *Sehöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (Göttingen: Dandenhoed und Ruprecht, 1895), 323-335. Sin embargo, tal postura ha recibido crítica por los mismos estudiosos, especialmente en la búsqueda del “hijo de hombre” de Daniel, cf. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, 323.

<sup>23</sup>Así lo interpreta Collins bajo la concepción mitológica al decir: “que las bestias surgen del mar no es simplemente decir que los reyes se levantarán en la tierra, a pesar de la interpretación en Dan 7:17. La imaginiería implica que los reyes tienen un estatus metafísico. Son las encarnaciones del poder primitivo del caos simbolizado por el mar en la tradición hebrea y cananea”. Véase Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 288.

<sup>24</sup>Doukhan resalta las expresiones de Daniel 7:1 cuando dice, que tuvo visiones en su cabeza “רֵאשִׁי” y escribió lo principal “רֵאשִׁי” de su sueño. Estas expresiones para Doukhan es: “En otras palabras, no se nos permite ningún margen para adornos. Lo que Dios reveló es lo que el autor narrará; ni más ni menos”, Véase Doukhan, *Secretos de Daniel*, 100.

encuentran en ambos capítulos. Es así que en Génesis 1, Dios aparece como Creador absoluto de todo y esto es plasmado desde el primer versículo de la Biblia (Gn 1:1). Esta acción creadora implica que Dios creó el cielo, la tierra y el mar, que son los mismos términos en la construcción aramea que aparece en Daniel 7:2, 4.<sup>25</sup> Este concepto desde ya es una teología opuesta a cualquier literatura mitológica, entendiendo que Dios es el Creador de todo, aun de la materia. Además, esta triple referencia (cielos, tierra y mar) implica que las acciones de estas bestias de Daniel 7 alcanzarían a la totalidad del orbe.<sup>26</sup>

Otro de los aspectos importantes de la creación es que Dios comienza a utilizar tanto el cielo, la tierra y el mar como plataformas para toda la creación del mundo. Es así como los cielos sirven para las aves (Gn 1:20b, 21b, 22b), la tierra, para toda bestia y reptil (Gn 1:24, 25), y el mar para toda clase de peces y monstruos marinos (Gn 1:20a, 21a, 22a). Este último puede ser tomado como eco explícito a las bestias que suben de mar en la visión de Daniel 7. Sin embargo, analizando ambos capítulos existe una característica antagónica. En Génesis 1 todo era buen y perfecto “en gran manera” (Gn 1:31); pero en Daniel 7 todo era deforme a manera de bestias amalgamadas o híbridas.<sup>27</sup> Un segundo

---

<sup>25</sup>Las expresiones arameas שָׁמַיִן “cielo” (Dn 7:2), יָם “mar” (Dn 7:2) y אֶרֶץ “tierra” (Dn 7:4). Son similares a las expresiones hebreas de Génesis 1, como “cielos” שָׁמַיִם, “mar” יָם, y “tierra” אֶרֶץ. Estas expresiones tienen un carácter teológico para referirse a la universalidad terrestre, cf. Alomía “Nuestros orígenes como lo reveló YHWH a Moisés”, 46-50.

<sup>26</sup>Este triplete de términos es utilizado constantemente para su connotación universal de esta tierra; y normalmente infiere al motivo de la creación (Ex 20:11; cf. Ap 14:7).

<sup>27</sup>Esta naturaleza híbrida va en contra de la prescripción de la creación que cada bestia, animal o ser viviente, tenía que ser “según su especie”, véase cf. Goldingay, *Word Biblical Commentary: Daniel*, 160. Para Doukhan, estas características híbridas, implica que las bestias de Daniel 7 son bestias malignas (Lv 19:19). Doukhan, *Secretos de Daniel*, 100.



aspecto es que las bestias del mar habían sido creadas para vivir en el mar; pero en Daniel 7 estas bestias salen del mar hacia la tierra. Estas caracterizaciones llevan a ver un mensaje de propósito negativo que encarnaban estas bestias en la revelación dada a Daniel.

En consecuencia, la figura del mar en Daniel, en primer lugar, debe entenderse como un marco de plataforma para la creación de estas bestias deformes e híbridas, lógicamente con características peculiares que enfatizan una rebelión con la obra creadora de Dios; pero a su vez bien graficadas en el rol malévolos contra el pueblo de Dios. Otro aspecto importante es la combinación de los “vientos del cielo”, “el gran mar”, y de manera implícita de la salida de las bestias a la tierra, que incluye la ecuación normal bíblica para referir al mundo entero o completo. Este eco de Daniel a la creación, ilustra el acontecer histórico de lo que significaría el rol de cada bestia en la historia y el mundo.

Como puede notarse, la fuente directa de Daniel es la revelación propiamente dada;<sup>28</sup> pero esta revelación toma elementos que hacen eco a la creación de Génesis 1 para construir un cuadro completamente distinto. Esto, desde ya, dista de aquellos que buscan alguna comparación mitológica o cosmogónica en Daniel 7.

Daniel pasa a describir las bestias seguidamente. La primera es como león y tiene alas de águila, las que le fueron arrancadas; se pone enhiesta y se le da corazón de hombre.<sup>29</sup> Luego, una segunda bestia es como un oso que tiene un lado más alto que el otro

---

<sup>28</sup>El término arameo para visión es “רָאָה” y se repite por lo menos 6 veces en el capítulo (7:1, 2, 7, 13, 15, 20). Este término enfatiza que lo que escribió Daniel es simplemente lo que se le reveló.

<sup>29</sup>La figura del león alado era muy peculiar en el arte babilónico y asirio. Así, Alomía comenta que “los dioses Marduk e Ishtar tenían como su bestia sagrada al león y esta fiera era utilizada en combinación con el águila, algunas veces en leones con alas de águila (pico o garra), otras con cabeza de león. Estas representaciones expresaban una simbología definida de la creencia del poder conquistador de Bel”, véase Alomía, *Daniel el profeta mesiánico*, 182. Sin embargo, esta simbología de león alado babilónico, difiere con el león

y en su boca tres costillas; después le sigue uno como leopardo con cuatro alas y cuatro cabezas; finalmente, una bestia simplemente indescriptible, con cuernos y terriblemente espeluznante.<sup>30</sup>

Como se ha mencionado, los críticos han tratado de buscar diferentes trasfondos que inspiraron a Daniel. Sin embargo, ni en la mitología, ni en el arte antiguo, ni algunas similitudes del león alado en Babilonia, ni en la cosmogonía, se han encontrado bestias descritas tal como aparecen en Daniel.<sup>31</sup> En cambio la evidencia textual a través de los

---

alado de Daniel 7.

<sup>30</sup>El aspecto iconográfico no se ha detallado en esta discusión; pero es otra de las propuestas dadas para las bestias de Daniel. Ya desde 1849 con Layard, y luego con Jeremias Dürer en 1917, se “utilizó sistemáticamente la iconografía oriental antigua junto con los textos para llegar a una comprensión adecuada de las complejas visiones de Ezequiel 1 y 10”. Othmar Keel, “Iconography and the Bible”, *The Anchor Yale Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1996), 3:369-370. Esta búsqueda de Ezequiel fue extensiva a Daniel. Igualmente ocurre en los dioses menores y protectores de Antiguo Cercano Oriente y sus maneras gráficas representadas, comparadas con los ángeles de la Biblia. Véase, Merling Alomía, “Lesser gods of the Ancient Near East and Some Comparisons with Heavenly Beings of the Old Testament” (Tesis Doctoral, Andrews University, 1987), 160-209. Si bien estas convinaciones eran comunes en el arte iconográfico, las concepciones difieren en relación a la visión de Daniel 7.

<sup>31</sup>Pero el arte del Antiguo Cercano Oriente atestigua que las costumbres pictóricas híbridas eran muy comunes. Posiblemente un género artístico heredado de las metáforas gráficas. Sin embargo, en el aspecto iconográfico, cada detalle determinó un tipo de posesión de otros seres o bestialidades, como símbolo de poder y de grandeza. Este aspecto iconográfico posiblemente fue la materialización de las creencias politeístas de la antigüedad. Véase, las figuras 2, 8, 9, 13, 18, 33, 35, 36, 37, 40, 44, 62, 64, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 100, entre otras en Alomía, “Lesser gods of the Ancient Near East and Some Comparisons with Heavenly Beings of the Old Testament”. Collins también refiere que el palacio de Darío tenía “decoradas con relieves mostrando al llamado héroe real luchando contra un león, un monstruo de león y un toro, respectivamente”, véase Moses Stuart, *A Commentary on the Book of Daniel* (Boston: Crocker and Brewster, 1850). Las figuras híbridas también aparecen en el arte siro-palestino. Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, 296. No obstante, estas caracterizaciones híbridas no prueban una dependencia o inspiración de parte de Daniel, sino más bien, prueban el uso normal para denominar o caracterizar algo espeluznante y maligno.

términos “כֶּ” y “דְּמָה”<sup>32</sup> clarifica que estas bestias fueron construidas o creadas bajo rasgos “parecidos” o “semejantes” a los animales los cuales se los relaciona. De allí la expresión genérica de bestia “חַיָּו” en el inicio de la visión (Dn 7:3). Además, estos términos ayudan a clarificar que las bestias de Daniel 7 fueron presentadas bajo “revelación”<sup>33</sup> y no fueron prestadas de algún tipo de arte o representación mitológica. Sin embargo, no puede negarse las similitudes con los estilos contemporáneos del ACO;<sup>34</sup> pero esta semejanza de estilo no justifica que Daniel tomó de ellos, sino que la revelación uso este estilismo para construir nuevas e inéditas imágenes tomadas dentro del parámetro bíblico. Por lo tanto, los rasgos semejantes a los animales mencionados, son características frecuentes y peculiares en el Antiguo Testamento. Por ejemplo, la figura del león, uno de los animales más frecuente en el Antiguo Testamento, está relacionada normalmente con la valentía, la fuerza y el coraje.<sup>35</sup> Muchos de los términos para referirse al león resaltan las características que este

---

<sup>32</sup>El primero es un pronombre para comparar o ser semejante, y su traducción es “como”. La segunda es un verbo participio, que también significa “semejante a”. Por lo tanto, ambos términos son claros en la descripción de las bestias de Daniel 7; salvo la cuarta bestia que es indescriptible.

<sup>33</sup>Entiéndase por “revelación” las cosas que Dios le mostró en visión o en sueño. Para mayor profundidad de las expresiones teológicas de “revelación” e “inspiración”. Véase Peter M. van Bemmelen, “Revelación e inspiración”, ed. George W. Reid, *Tratado de Teología* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2009), 27-66.

<sup>34</sup>Véase las notas 78, 79 y 80.

<sup>35</sup>Existen muchos términos para la designación de león. Entre ellos se encuentra אֶרֶב (ʾerēb, 36x AT) donde se describe la fuerza y ferocidad de estos animales (Nm 23:24); también se lo asocia con el oso para designar a un gobernador perverso (Pro 28:15) o como metáforas de peligro (Lm 3:10). También se lo combina con otros animales para representar un peligro mayor mostrándonos un trío tenebroso como el león, oso, y la culebra (Am 5:19). Otro término para león es אֶרֶב (ʾaryēh, 48x AT) que aparece en 2 Samuel 17:10 para comparar la valentía de un hombre con la expresión “corazón de león”. Incluso en el versículo 8 también se compara la amargura de David y sus hombres como una osa cuando se le quita sus cachorros. Parece que la valentía y la fuerza están relacionados frecuentemente con el león (1 Cr 12:8). El término también aparece en contexto de juicio

animal implica, destacando metafóricamente su fuerza, ferocidad y peligro (2 S 17:10; 1 R 20:26; 1 Cr 12:8). Sin embargo, lo más interesante, es que se lo combina metaforicamente con otras bestias feroces para representar características mayores, que solo el león no pudiera representarlo (Jer 5:6; Lm 3:10).

Estas combinaciones de animales, normalmente dadas como metáfora no fueron de uso restringido, sino también eran usadas con frecuencia en las figuras pictóricas de aquellos tiempos como ya hemos referido y que posiblemente tuvieron su inicio en la metáfora poética o en la concepción iconográfica creada por algún trasfondo teológico. Daniel usa animales en combinación, como en la primera bestia, al combinar el león, el águila y el hombre; como las otras bestias, no es evidencia de inspiración foránea necesariamente, sino de una inspiración bíblica como la metáfora poética. Estas combinaciones metafóricas fueron ilustradas en la apocalíptica bíblica para representar cualidades de una representación mayor. En este caso, para Daniel se trataría de un campo nuevo como género; pero sus representaciones y combinaciones no eran algo extraño, sino más bien conocidas. El enigma de entenderlo era básicamente qué representaban estas imágenes y no por qué fueron creadas así.

A la primera bestia, además del león, también se la relaciona con el águila “נֶשֶׁךְ”, ya que el águila es el ave más destacada por su velocidad y fuerza (Ex 19:4; 2 S 1:23; Jer 4:13;

---

como figura destructora (Jer 2:30). En otros casos puede representar a una nación o ejército, así como Jeremías lo asignó para los caldeos y su asedio a Jerusalén (Jer 4:7). En las profecías de Ezequiel, la figura del león se usa para describir a los cuatro seres vivientes dando una combinación de cara de hombre, león, toro y águila (Ez 1:10). Otro término relacionado al león es גֹּרִ/גֹּרֶ (gôr/gôr), específicamente para cachorro de un león; su uso es contextual y en algunos casos va también acompañado de אֶרֶץ (Gn 49:9; Dt 33:22; Nah 2:11 [BH 2:12]). También se encuentra el término כֶּפֶר (kêpêr, 31x AT) para designar a un león joven y muy feroz (Sal 12:17; cf. Pr 19:12; 20:2); también el término לֵבָא (lebe') para describir a una asechanza o situación intranquila (Sal 57:4) y para leona el término לִבְאָה (lib'â) (Gn 49:9; Nm 23:24; Ez 19:2).

Lm 4:19; Os 8:1). A la segunda bestia, que es semejante a un oso “דב”, en la Biblia se lo destaca por su fuerza descomunante y agresividad (1 S 17:34, 37; Pr 28:15; Os 13:8; Am 5:19).<sup>36</sup> La tercera bestia semejante al leopardo (נמר) está vinculada por su velocidad y sagacidad (Jer 5:6; Hab 1:8). Como puede apreciarse estas características mencionadas por los rasgos propios de estos animales son dadas de las bestias de Daniel para representar las particularidades a la cual simbolizaban. No obstante, como ya se ha mencionado en algunos casos, los rasgos de un solo animal no bastaron; he allí el uso de combinación de animales para caracterizar alguna realidad. Estas combinaciones en los textos apocalípticos de Daniel, que también se ve ampliamente en algunas metáforas bíblicas,<sup>37</sup> son mencionadas de la misma forma en las profecías clásicas.

Por ejemplo, en Oseas 13:7-8 se manifiesta la combinación de estos animales, tanto el león, el oso y el leopardo. Para describir una profecía de juicio, al parecer las bestias salvajes e inmundas representaban a las naciones extranjeras; más la figura de las ovejas o corderos animales limpios (13:5, cf. Lv 11; Hch 10:10-21) representaban al pueblo de Dios. En consecuencia, estas caracterizaciones metafóricas, tanto en la poesía como en la profecía clásica, deben ser tomadas como prototipos de las características apocalípticas de animales y seres híbridos como parecen normalmente en Daniel y Apocalipsis.

La cuarta y última bestia es incomparable; por no ser semejante a ningún animal

---

<sup>36</sup>Algunos críticos han tratado de hacer una cirugía textual al decir que la primera bestia fue el oso y no el león, por las características de poner enhiesta que es más peculiar en el león. Véase Hartman y Di Lella, *The Book of Daniel: A New Translation with Notes and Commentary on Chapters 1-9*, 209. Sin embargo, tal enmienda hace que el texto sea manipulado por el presupuesto del intérprete, sin ser estudiado por la misma propuesta dada del texto.

<sup>37</sup>Por ejemplo, cuando son asociados el león con el águila o incluso con el oso o el leopardo (Lm 3:10).

solo es indescriptible. Pero Daniel utiliza adjetivos para describir lo terrible y temible de esta bestia. Algunos intérpretes lo han querido relacionar con la bestia bíblica del leviatán tratando de hacer algún nexo mitológico al respecto. Sin embargo, si así fuera el caso, Daniel lo hubiera mencionado o relacionado como hizo con las otras bestias. Sin embargo, al no establecerlo así hace que esta bestia simplemente sea indescriptible.<sup>38</sup>

Como se ha podido notar, las bestias de Daniel 7 tienen mejor sentido en el marco bíblico del Antiguo Testamento; su inspiración no es mitológica, cosmogónica, ni artística, sino más bien divina y bíblica. Daniel escribió simplemente lo que vio. Esto lo hace desde ya un género único y consistente en Daniel y la apocalíptica bíblica en general. Sin embargo, para el interés de la investigación presente se ha analizado estas descripciones del capítulo 7 para contraponer a las otras bestias del capítulo 8. El cambio es fundamental para entender el contexto de Daniel 8. Además, en Daniel 9 se cambia los tipos de animales, pasando de bestias híbridas y espeluznantes a bestias mansas y domésticas. Ese cambio, no es un descuido del autor, o un cambio sin propósito, sino debe entenderse como una acción deliberada para indicar un contexto particular del capítulo 8 de Daniel.

## **B. Establecimiento del texto de Daniel 8:9-14**

De acuerdo al aparato crítico de la *BHS*, por lo menos en el capítulo 8 de Daniel se encuentran unas 46 variantes de crítico textuales.

---

<sup>38</sup>Al parecer la referencia bíblica de Leviatán (Job 41; Sal 74:13-14), se trataría de un cocodrilo. En la mitología se lo relaciona con una serpiente. Pero en Daniel 7 la cuarta bestia no es ni un cocodrilo, ni una serpiente o dragón. La ausencia de los términos “נָח” y “תָּנִינִי” hace que la figura de la cuarta bestia sea incomparable, suigeneris. Esto simplemente refleja que iba a ser mucho más malévolo y destructor que las otras bestias. Por otro lado, algunos han tratado de relacionarlo con un elefante, queriendo sincronizar la profecía en tiempos macabeos; pues el elefante era el animal de guerra del ejército seleúcida como la de Antíoco IV Epífanes. Véase Goldingay, *Word Biblical Commentary: Daniel*, 163.

## Daniel 8:2

Según el aparato crítico,<sup>39</sup> la expresión, נֶאֱרָאָה בְּחִזּוֹן וַיְהִי בְּרָאִתִּי, literalmente es traducida como “y vi en la visión y fue en mi ver” y se encuentra ausente en el LXX (GA) y la recensión griega de Theodoción (θ' o TH).<sup>40</sup> Se infiere que probablemente se trate de una adición. Por otro lado, la expresión נֶאֱרָאָה בְּחִזּוֹן, traducida como “y vi en la visión” también se ha omitido en la LXX y la de TH. Sin embargo, Goldingay en la primera expresión precisa que la LXX omite la tercera palabra de la frase; por su parte, la versión de Theodoción omite las dos primeras; y la Siriaca, la segunda.<sup>41</sup>

Al parecer, estas inconsistencias en la omisión destacan acciones editoriales de los traductores o intérpretes de las versiones antiguas. Omitir una o dos palabras en las versiones antiguas evidencia más una acción editorial, por encontrarse todas estas repeticiones redundantes y sobreentendidas. En otras palabras, al tener la versión del TM con frases redundantes, los traductores de la versión griega vieron conveniente reducirla. De la misma manera, se puede decir de la expresión נֶאֱרָאָה בְּחִזּוֹן. En consecuencia, en contra de uno de los principios de la crítica textual, donde se prefiere el texto más corto, aquí se tomará el texto más largo del TM, argumento que estaría respaldado incluso por Qumrán (4Dan<sup>a</sup>).<sup>42</sup> Esto deja en evidencia que Daniel se encontraba en Susa al momento de recibir

---

<sup>39</sup>Los análisis de omisiones, variantes y otros del capítulo 8 serán de acuerdo a las observaciones del aparato crítico según K. Elliger y W. Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997), 1400-1402.

<sup>40</sup>Las versiones inglesas prefieren llamar “griego antiguo” (Old Greek [OG]) a la LXX. Debe precisarse que existen varias recensiones de la LXX; pero se tomará como referencia lo usado en la Bibleworks Greek de la LXX, de la misma manera, la versión de Theodoción, a menos que se indique lo contrario.

<sup>41</sup>Goldingay, *Daniel, Word Biblical Commentary*, 196.

<sup>42</sup>En 4Dan<sup>a</sup> existe la expresión נֶאֱרָאָה בְּחִזּוֹן omitida en la LXX. En relación a los

la visión y en la visión misma se encontraba en la quebrada o río Ulay.<sup>43</sup>

Existe una tercera variante en el versículo 2 considerada por el aparato crítico y es על־אֵיבָל אוֹלֵי. La frase se altera con el término אֵיבָל, traducido como “canal o río”.<sup>44</sup> La variante en la LXX usa el término griego πύλη, que significa “puerta”. En otras palabras, mientras que el Texto Masorético (TM) hace referencia al río, la LXX se refiere a la “puerta” de la ciudad.<sup>45</sup> Sin embargo, el hecho que Daniel recibe la visión en la puerta principal, no es consecuente con las visiones de Daniel (Cap. 7; cf. Ez 1:1). Además, Doukhan precisa algo interesante y es “una inscripción de Nabucodonosor que se refiere al canal de Babilonia llamado, *libil khigalla*, ‘que traiga abundancia’. La palabra *libil* (‘lo que trae’) deriva de la misma raíz de la palabra *ubal* (río o canal).<sup>46</sup> Esto quiere decir que el término era conocido en los tiempos de Daniel; por lo tanto, es dudoso su cambio u omisión. Quizás por lo conocido y evidente, la versión griega de Theodoción simplemente

---

principios de la crítica textual, Treballe dice que “su aplicación no ha de pecar en regidez o de un automatismo mecanista”. Julio Treballe Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana* (Madrid: Editorial Trotta, 1993), 400. Es más, a parte del principio más corto, existe el principio de los fenómenos de “banalización” y “trivialización”, que según Treballe, es “cuando el copista encuentra dificultad léxica, gramatical, histórica o teológica, tiende a hacer más fácil la lectura del texto, sustituyendo la expresión que ofrece dificultad por otra más fácil”, véase *Ibíd.*, 400, 401. Se puede entender las palabras omitidas en las versiones griegas como una acción de evitar las redundancias para facilitar la lectura.

<sup>43</sup>A pesar que para Goldingay la expresión del Texto Masorético (TM) respalda que Daniel estuvo en Susa en visión. Goldingay, *Daniel*, 196.

<sup>44</sup>Chávez, *Diccionario de hebreo bíblico*, 27.

<sup>45</sup>Algunos respaldan a la LXX; por ejemplo, la siríaca con el término “*bwl*” sugiere “puerta de la ciudad” (cf. Goldingay, *Daniel*, 196); sin embargo, el siríaco como fuente es más un targúm; y muy probablemente fue influenciada por el cristianismo, más que por el judaísmo. Véase, Treballe, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, 378-381.

<sup>46</sup>Doukhan, *Secretos de Daniel*, 123.



lo omitió.<sup>47</sup>

### Daniel 8:3

En el versículo 3, el aparato crítico presenta una omisión en la LXX, como también TH y la versión latina de la Vulgata, específicamente con la palabra **וְהַקְרְנִים** que significa “y los cuernos (forma dual)”. Sin embargo, esta posible variante es dudosa. La palabra **קְרְנִים** que le antecede, también es “cuernos”; pero sin el artículo definido, pues describe las características generales del carnero, y luego vuelve a repetirse la expresión “los cuernos” con el artículo (**וְהַקְרְנִים**) para especificar o determinar que ambos eran largos, solo que uno más que el otro. En consecuencia, justificadamente se cree el uso del término y evitar la repetición es más un pensamiento heleno (occidental) que hebreo (oriental).

Otra variante del aparato crítico es la frase **בְּאַחֲרָנָה**, la última palabra del versículo 3. El asunto radica en que la LXX lo pone como introducción del versículo 4 y no como finalización del versículo 3 como aparece en el TM. La expresión griega es **μετὰ δὲ ταῦτα** que significa “luego de esas cosas” que está más en acorde con los propósitos de la LXX. Sin embargo, esto no es muy consecuente con la forma o estructura hebrea, porque la calificación del crecimiento de uno de los “cuernos” normalmente viene al final de una oración,<sup>48</sup> entendiéndose la expresión completa de **עָלָה בְּאַחֲרָנָה** como “creció posteriormente”. Quizas por ello la versión TH simplemente no lo consideró.

---

<sup>47</sup>La versión griega de Theodoción termina el texto con la expresión **ἐπὶ τοῦ Οὐβαλ**, que es una transliteración del Texto Masorético. Por otro lado, la ciudad de Susa estaba a orillas del río, lo que hace más consecuente que la visión de Daniel sea allí, que el pórtico principal de la misma, véase Alomía, *Daniel el profeta mesiánico*, 259.

<sup>48</sup>Goldingay, *Daniel, Word Biblical Commentary*, 196.

## Daniel 8:5

En el versículo 5, otra variante es la expresión **הָעֵצִים** unido a **צִפִּיר** es **צִפִּיר־הָעֵצִים**. Los exegetas han tenido problemas con el artículo definido que en la LXX no está. Sin embargo, Goldingay está en contra de la propuesta de eliminar el artículo definido con la intención de “hacer que la frase sea más indeterminada con regularidad (“un macho cabrío de cabras”); pero esto es demasiado fácil como una simplificación de una lectura anómala”.<sup>49</sup> En cambio, él propone que el artículo es para enfatizar “al líder de la manada”.<sup>50</sup>

Otro término referido por el aparato crítico en el versículo 5 es la propuesta de cambio de **וְאֵין** por **וְאֵינֶנּוּ**. Sin embargo, en el versículo 27 vuelve a usarse el término sin ninguna observación textual.<sup>51</sup> Finalmente, en el mismo versículo, la versión griega TH omite la palabra **הָזֵה**, que significa “visible” o “prominente”<sup>52</sup> en relación al cuerno del macho cabrío. En cambio, se propone el numeral femenino **אַחַת** “uno”. La propuesta viene de la LXX con el numeral griego “ἓν”. Sin embargo, de acuerdo al contexto, en el versículo 8 se menciona que el cuerno del macho cabrío es grande “**הַקֶּרֶן הַגָּדוֹלָהּ**”; entonces es lógico suponer que el término **הָזֵה** como “visible” es más consecuente con el original.

---

<sup>49</sup>Goldingay, *Daniel, Word Biblical Commentary*, 196.

<sup>50</sup>A diferencia de Goldingay, Hartman y Di Lella argumentan que “no hay necesidad de una nota textual que elimine el artículo antes de “**עֵצִים**”; porque el arameo difiere del hebreo en su forma de expresar determinación; el traductor a menudo tiene la culpa de su uso u omisión del artículo hebreo”. La propuesta de ellos es bajo el preconcepto de que Daniel 8 ha sido traducido de un *volarge* arameo. Véase, Hartman y Di Lella, *The Book of Daniel: A New Translation with Notes and Commentary on Chapters 1-9*, 224.

<sup>51</sup>Para Goldingay, **וְאֵינֶנּוּ** de podría explicar una palabra, pero no dos. Goldingay, *Daniel, Word Biblical Commentary*, 196

<sup>52</sup>Chávez, *Diccionario de Hebreo Bíblico*, 185.

#### Daniel 8:8

En el versículo 8, la palabra וְכִנְעָמֹו “y en su poder” es observada en el aparato crítico por cambiar la preposición “כִּ” por la “כְּ” (cf, La Geniza del Cairo).<sup>53</sup> Sin embargo según Goldingay, el uso de la preposición “כִּ” está justificado por testimonios antiguos; además es usado como “*un* temporal, expresando un punto exacto de tiempo”,<sup>54</sup> esto estaría más acorde con el contexto de acontecimientos.

Otra variante (v. 8) es הַזֶּה, tratado en el versículo 5. Las versiones de TH y la Vulgata la omiten, mientras que la LXX la cambia por ἄλλο, “otro”. Sin embargo, como ya se ha referido, por el contexto del capítulo como también la doble mención del mismo (vv. 5, 8), se sugiere que la lectura del TM es fiel al original.

#### Daniel 8:9

El versículo 9 es uno de los versículos con más variantes en el aparato crítico. Empieza con la palabra מֵהֶם, “de ellos” que es la unión de la preposición “מִן” más el sufijo pronominal tercera persona masculino “הֶם”. La variante que se sugiere es מֵהֵן, o sea el sufijo pronominal “הֵן” de la tercera persona del femenino. Esta variante es un intento de relacionar al “cuerno pequeño” con uno de los cuatro cuernos; pues cuerno es “femenino”. Sin embargo, las fuentes de la variante Kennicott, De Rosi y Ginsburt, son fuentes dudosas. Primero, Benjamín Kennicott (1718-1783) desarrolló su abundante trabajo de variantes casi de manera sola con la ayuda de un asistente, que en muchos casos no todos eran

---

<sup>53</sup>Véase Friedrich Niessen, “La Geniza de el Cairo y las traducciones y comentarios bíblicos en judeo-árabe” de la colección Taylor-Scheschter”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 9 (2004): 47-74.

<sup>54</sup>Goldingay, *Daniel*, 197, cf. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, 338.

competentes.<sup>55</sup> Además los manuscritos analizados era “comparativamente tardíos”.<sup>56</sup>

Segundo, la colección de variantes de De Rosi, al igual que Kennicott, y según Würthwein, contiene muchas inconsistencias como errores de ortografía, diptografía, haplografía e inversión de consonantes.<sup>57</sup> Tercero, el trabajo de Christian D. Ginsburg, que hizo para las Sociedades Bíblicas y Extranjeras (1908), también es criticable por la “irregularidad de sus materiales, escogiendo al azar”.<sup>58</sup> Esto permite que considerar estas fuentes por encima del TM, es no tomar en cuenta su fiabilidad, además, que sus fuentes son muy recientes.

De la misma forma ocurre con el verbo נָצַח, que en las variantes de Ginsburg lo ponen con la terminación femenina נָצַחַת; esto simplemente para conciliar el género con el “cuerno” o los “cuernos”. La secuencia de observaciones del aparato crítico en relación al género también incluye a נָצַחַת, por la forma femenina (נָצַחַת). Sin embargo, tales variantes ya no son necesarios, pues la frecuencia de cambios y combinación de géneros es normalmente dada en el hebreo.<sup>59</sup>

Otra variante es מִן־עֵרְהָ, “desde su pequeñez” por la LXX; siendo ἰσχυρόν que

---

<sup>55</sup>Ernst Würthwein, *The Text of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995), 40, 114.

<sup>56</sup>Ibíd., 40, 114.

<sup>57</sup>Ibíd., 40.

<sup>58</sup>Al respecto Würthwein dice: “Aunque esta edición tiene cierta importancia como colección de material masorético, su valor se ve disminuido por la irregularidad del material, que se recogió casi al azar; y la ausencia de cualquier intento de pesarlo o agruparlo. Como muchos, la mayoría de las variantes son triviales y no afectan el sentido o la interpretación del texto. Variantes en las primeras versiones rara vez se notan. La precisión de las colaciones también ha recibido críticas ocasionales; pero esto se debe al enorme tamaño de la tarea que Ginsburg emprendió y que requirió la confianza en una gran cantidad de asistentes”, véase Ibíd., 41.

<sup>59</sup>Pröbstle pone tres ejemplos de incongruencias de género en Levítico 19:20; Números 26:62; y Josué 24:33, lo que hace ver que Daniel 8:9 no es único. Véase la nota de pie, 108.

significa “poderoso, intenso grande”. Esta variante posiblemente sea por los actos terribles realizados por el “cuerno pequeño”. Sin embargo, de acuerdo al contexto, quien enfatiza su crecimiento es גָּדַל debido a su repetición (6x). En cambio, el adjetivo צָעִיר, enfatiza el inicio de este poder. En consecuencia, por el contexto, la expresión מַצְעִירָה queda justificada.

Finalmente, el versículo 9 presenta la expresión וְאֶל-הַצִּבּוֹר, lit. “y hacia la bella (hermosa)”, que tiene más sentido si se coloca el término אֶרֶץ, para que diga “hacia la tierra bella” o simplemente “tierra bella”. Sin embargo, tal observación no es de relevancia si se considera una elipsis, pues la expresión ya estaba sobreentendida (cf. 11:16, 41).

#### Daniel 8:11

En el versículo 11, la LXX contiene por lo menos 18 palabras más que el TM. En consecuencia, se prefiere el texto más corto. Muchos de los agregados rompen el estilismo usado por los verbos y géneros en el texto. Por otro lado, los cambios de los sufijos en וְהַגִּדִיל וְהַמְּנוֹי rompen también el arreglo estilístico de los géneros que se ha discutido en la sección anterior.

Otra de las variantes del aparato crítico se da con el término הָרִים. El asunto es que en las observaciones masoréticas, el término *hifhil* הָרִים, y el *Ketib* ([K] como esta “escrito”), y el *hophal* הוֹרֵם, como el *Qere* ([Q] como debe “leerse”).<sup>60</sup> Por eso, tenemos la expresión peculiar de הָרִים que se tomó las vocales de *hophal* sin alterar la estructura de ketib. Sin embargo, se considera la forma *hophal* por dos razones. Primero como dice Hasel

---

<sup>60</sup>Según Scott, “cuando se pensaba que el texto consonántico era insatisfactorio o las variantes textuales se consideraban dignas de ser conservadas, los masoretas (que tenían como norma no alterar el texto consonántico) incluían en el margen las consonantes de la palabra que debía leerse. Los puntos vocálicos se colocaban entonces bajo las consonantes escritas en el texto...A la forma consonántica tradicional se le llama *ketib* (escrito); y a la que aparece en el margen se le llama *Qere* (léase)”; véase, William R. Scott, *Guía para el uso de la BHS* (California: BIBAL Press, 1993), 11.

“Algunos manuscritos hebreos apoyan la lectura *huras*, *hofal* con ortografía plena”.<sup>61</sup>

Segundo, el contexto sintáctico del versículo, pues *הָרִים* siendo un *hophal* es más acorde y consistente con *וְהִשְׁלֵךְ* que también está en *hophal*;<sup>62</sup> además, ambos describen acciones consecutivas.

Una observación más en el versículo 11 cae en la expresión *מִכּוֹן מְקֻדָּשׁוֹ*. Para el término *מִכּוֹן* se ha sugerido *מְקוֹם*, que es la expresión más regular en el hebreo. Sin embargo, *מִכּוֹן* se repite 17 veces en el Antiguo Testamento; su poca frecuencia no niega el uso legítimo. Por otro lado, el relacionarlo con *מְקוֹם* hace que no sea adecuado por su falta de relación. Hasel dice: “Ambos términos son distintos en varios aspectos además de la raíz que derivan”.<sup>63</sup>

Por otro lado, también se ha sugerido la forma plural *מְקוֹמָם* agregándole el sufijo de la tercera persona plural igual que la versión LXX “τόπος αὐτῶν”. Sin embargo, este trato forzado altera el sufijo de *מְקֻדָּשׁוֹ* que tiene el sufijo de la tercera persona singular. Por lo tanto, la expresión *מִכּוֹן מְקֻדָּשׁוֹ* tiene correlación y sentido en el texto que las otras propuestas hechas.

---

<sup>61</sup>Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario y el tiempo del fin”, 410, 411, n. 22.

<sup>62</sup>Véase Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, 340; cf. Goldingay, *Daniel*, 197. Por otro lado, Gordis considera “que en los cerca de 1350 casos de *Qere-Ketib* las dos formas del texto tienen igual valor. Lo escrito (*ketib*) no es siempre de inferior condición a la lectura considerada oficial (*Qere*). Unicamente el 18% de los casos el *Qere* es superior al *Ketib* y solo en el 12% este es preferible de aquel. En el 62% restante uno de otro es de valor análogo” R. Gordis, *The Biblical Text in the Making. A Study of the Khetib-Qere* (Philadelphia: Dropsie College, 1937) citado en Trebelle, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, 284.

<sup>63</sup>Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario y el tiempo del fin”, 419.

## Daniel 8:12

En el versículo 12, el aparato crítico observa la expresión “וַיִּצְרֹף תַּנְתֵּן”; pero en este caso no se trata de una variante relevante. Se propone la expresión “וַיִּצְרֹף תַּתֵּן” aumentando el sufijo femenino a צֹרֵף, y eliminando el prefijo ת de תַּתֵּן. Pero tal sugerencia a pesar de relacionarlo con la expresión griega de la LXX ἐρημωθήσεται, es muy forzada al texto y más aún a la falta de testimonios antiguos que la sustente. Es mejor ver צֹרֵף, por la carencia del artículo definido, distinto al del versículo 10. Y el verbo תַּתֵּן, como parte del estilismo de Daniel; es más, su unión con כַּעֲשֵׂה da un carácter semántico (“llevar algo contra”)<sup>64</sup> interesante al texto.

Otra palabra del aparato crítico del versículo 12 es בַּפֶּשַׁע. Se sugiere cambiar la preposición por el artículo definido como הַפֶּשַׁע. Esto posiblemente respaldado por la LXX en la expresión αἱ ἀμαρτίαι o la de TH como ἀμαρτία. Sin embargo, Montgomery reacciona con confianza a la LXX por las glosas ya encontradas como ἐγενήθησαν.<sup>65</sup>

Finalmente, el aparato crítico menciona el verbo וַתִּשְׁלַח. Este al igual que תַּתֵּן es un verbo en su forma imperfecta y con una *waw* simple. Esta construcción hacia el futuro ha llevado a algunos comentaristas a respaldarse con LXX y TH con la expresión καὶ ἐπρίφη, que es un aoristo pasado. Para tales propósitos se sugiere cambiar la *waw* conjuntiva a la *waw* consecutiva o conversiva. Sin embargo, estas desconcertantes formas verbales tienen

---

<sup>64</sup>Hasel, “El cuerno pequeño, el santuario y el tiempo del fin”, 424; cf. Goldingay, *Daniel*, 197.

<sup>65</sup>Montgomery menciona que “hasta qué punto podemos confiar en el texto corrupto de 6. Para otras revisiones sugeridas Θ ἀμαρτία = G αἱ ἀμαρτίαι es reclamado por muchos como prueba de originalidad para leer פֶּשַׁע. Pero el dativo ἀμαρτίαι puede haber sido original, y esto es respaldado por la glosa ἐγενήθη para ἐγενήθησαν”. Véase, Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, 358.

sentido por el uso estilístico del autor sin la necesidad de enmiendas. De los 12 verbos del versículo 9 al 12, se tiene 2 verbos en el versículo 9, un perfecto y otro imperfecto. Luego, 6 verbos, 3 imperfecto en el versículo 10 y 3 perfectos en el versículo 11. Estos pares, a manera de correspondencias también se encuentran en el versículo 12; donde se tiene 2 imperfectos y luego 2 perfectos. Alterar la forma de los verbos de estos versículos altera el estilismo y estructura de Daniel.<sup>66</sup>

### Daniel 8:13

En el versículo 13, la expresión *הַתְּמִיד וְהַפִּשֵּׁעַ שְׁמָם תָּת וְקִדָּשׁ וְצָבָא מְרָמָס*, según el aparato crítico es incierta; pero no existe razón para tal postulado. Además, la LXX y TH siguen casi el mismo lineamiento. Solo la LXX agrega ἡ ἀρθεῖσα, “para llevar”, y exige agregar el término hebreo *מִוְרָם*.<sup>67</sup> Sin embargo, la presencia de los artículos definidos de *הַתְּמִיד* y *הַפִּשֵּׁעַ*, sugieren que *וְהַפִּשֵּׁעַ*, con el artículo definido, no tiene un verbo (*ἀρθεῖσα*) como antecedente. El artículo definido entre *הַתְּמִיד* y *וְהַפִּשֵּׁעַ* dificulta tal variante.

Por otro lado, otra de las observaciones es el término *תָּת*, para ser cambiado por *נָתַן*; sin embargo, es un aspecto estilístico; el cambio sugiere una tendencia interpretativa macabea.<sup>68</sup> Otra variante es *וְצָבָא*, que sugiere un cambio por *וְצָבָי* o *וְצָדָי*. Sin embargo, esta no esta de acuerdo al fragmento de 4QDan<sup>b</sup> que ratifica la forma del TM.<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup>Véase el estudio complejo, pero interesante de Martin T. Pröbstle, “A Linguistic Analysis of Daniel 8:11, 12” *Journal of the Adventist Theological Society*, 7, no. 1 (1996): 81-106.

<sup>67</sup>La LXX lee “καὶ ἡ θυσία ἡ ἀρθεῖσα καὶ ἡ ἀμαρτία ἐρημώσεως ἡ δοθεῖσα καὶ τὰ ἅγια ἐρημωθήσεται εἰς καταπάτημα”. Mientras que la TH, lee “ἡ θυσία ἡ ἀρθεῖσα καὶ ἡ ἀμαρτία ἐρημώσεως ἡ δοθεῖσα καὶ τὸ ἅγιον καὶ ἡ δύναμις συμπατηθήσεται”.

<sup>68</sup>Cf. Goldingay, *Daniel*, 198.

<sup>69</sup>Logos Bible Software, *4Q113 Daniel B* (Bellingham, WA: Logos Bible Software,



#### Daniel 8:19

En el versículo 19 el aparato crítico refiere la adición de ἡ ὄρασις “la visión” al final del texto, sustentado en la versión griega del Códice Vaticano. Sin embargo, en la LXX no aparece, pero sí en TH solo después de la expresión καιροῦ πέρας “tiempo del fin”. No obstante, la adición no tiene sentido con la frase temporal previa לְמוֹעֵד קָץ, “para el tiempo del fin”. La expresión “visión” está sobrando o es innecesaria.

#### Daniel 8:20

El versículo 20 registra מַלְכֵי, que en la LXX aparece como βασιλεὺς. Al respecto, algunos han visto el cambio por “reinos” (cf. v. 23). Sin embargo, las variantes “reyes” o “reinos” no son relevantes, pues está sobreentendido por el ángel.

#### Daniel 8:21

En el versículo 21 se observa la frase הַשְּׂעִיר הַצִּבְרִי que tiene una peculiaridad; ambas tienen el artículo definido. La LXX y TH solo mencionan ὁ τράγος. Esto ha permitido que algunos tomen la expresión como adjetivo siendo la traducción “macho cabrío peludo”<sup>70</sup> u otros como glosa explicativa.<sup>71</sup> Sin embargo, las expresiones redundantes son una expresión idiomática en el hebreo. Así también ocurre con la expresión שְׂעִיר עִזִּים, “macho cabrío”, muy frecuentes en la Antigua Testamento.<sup>72</sup> No obstante, en el caso del 8:21, la frase es única, pues ambos tienen un artículo definido. Como se ha explicado en el capítulo

---

2010), Dn 8.8-16, cf. Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, 335.

<sup>70</sup>LBLA, (1986), lo traduce como “macho cabrío peludo”

<sup>71</sup>Goldingay, *Daniel, Word Biblical Commentary*, 199.

<sup>72</sup>Algunos de ellos como Génesis 37:31; Levítico 4:23; 9:3; 23:19; Números 7:16, 22, 28, 34, 40, etc.

III, se trata de un tecnicismo usado para vincularlo con el Día de la Expiación en el que también de usa הַשְּׁעִיר con el artículo definido. Por lo tanto, el término הַשְּׁעִיר es un agregado explicativo por Daniel de manera deliberada. Esta expresión vincula Daniel 8 con la figura del macho cabrío con Levítico 16.<sup>73</sup>

#### Daniel 8:22

La variante del aparato crítico en el versículo 22 es מַלְכוּת; no obstante, esta variante, no tiene mayor consideración, pues מַלְכוּת tiene consistencia por su repetición en el versículo 23. Entonces, ambos versículos deben entenderse como “reino”. De la misma manera, el término “מַגִּיר” es observado por el aparato crítico; sin embargo, la forma del término está en consonancia con el resto del libro por su aparición en el 12:1.<sup>74</sup>

#### Daniel 8:23

El versículo 23 empieza con dos palabras observadas. El primero es כְּהָם, que lo precisan con כְּהָם, vertido de πληρουμένων como aparece en la LXX. Sin embargo, Daniel vuelve a usarlo en 9:24, lo que hace su variante no muy probable. El segundo es la palabra הַפְּשָׁעִים que antes de considerarlo como “pecados” debe ser traducido mejor como “rebeldes”. Sea cual fuere el caso, pareciera ser un problema de forma y no de fondo.

#### Daniel 8:24

En el versículo 24, la expresión “וְלֹא בָּכָחוּ” esta omitida en la LXX y la TH. Sin embargo, como ya hemos referido, esta expresión es consistente con los usos de Daniel, pues de manera similar aparece en la parte aramea del libro (cf. 2:34); por lo cual, aceptar

---

<sup>73</sup>Véase el comentario completo en el capítulo III de esta investigación-

<sup>74</sup>cf. Goldingay, *Daniel, Word Biblical Commentary*, 199.

la omisión es dudosa. Otra de la variantess es נִשְׁהִיָּת; pero la observación es considerada dudosa (cf. 11:36). También se observa la expresión נְעָם־קְדוֹשִׁים “y pueblo santo”, especialmente por la LXX que pone קְדוֹשִׁים después וְעַל־, que es la primera palabra del versículo 25. Tal sugerencia nuevamente no es consistente con el vocabulario de Daniel, pues la vuelve a usar en el 12:7.

#### Daniel 8:27

Finalmente, en el versículo 27, la palabra נִהְיִיתִי, está omitida en la LXX y TH. Sin embargo, el verbo הָיָה explica mejor el estilo de Daniel (cf. 9:2-3).

Hasta aquí se ha podido resaltar algunas de las variantes consideradas en el aparato crítico. De modo general se puede trabajar tomando como base el TM sin ninguna consideración de fondo para la presente investigación. Sin embargo, hay un aspecto que se ha dejado para dedicar un poco más de espacio y es el término נִצָּדַק de Daniel 8:14.